UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309206 9

(42)

968c

LA
THÉORIE PLATONICIENNE
DES SCIENCES

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays,
y compris la Suède et la Norvège.

Plato

LA THÉORIE PLATONICIENNE DES SCIENCES

PAR

ÉLIE HALÉVY

Ancien élève de l'École normale supérieure
Agrégé de philosophie

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1896

150684
27/5/19

BERGEN CHURCH
CINCINNATI

INTRODUCTION

Par la forme dans laquelle ils sont composés, tous les écrits platoniciens se ressemblent : tous sont des dialogues. Il peut arriver que tel dialogue ne soit en réalité un dialogue que de nom, l'un des interlocuteurs ayant pour rôle unique de consentir, en répondant : Oui, à toutes les suggestions du questionneur : c'est ce qui arrive, pour se borner à un exemple, dans la plus grande partie du *Parménide*. Il peut arriver encore que le dialogue serve purement et simplement de préambule, et comme de cadre, à un récit suivi : ainsi dans le *Timée* et le *Critias*. Mais, peut-être, la persistance du procédé employé par Platon n'en est-elle, en ce cas, que plus caractéristique. Si Platon a toujours écrit des dialogues, alors même que cette forme devait lui sembler encombrante

et gênante, c'est qu'il a voulu, en pleine conscience, que sa philosophie fût une philosophie dialoguée ou « dialectique ». Platon a emprunté à Socrate ce procédé d'enquête qui consiste, au sujet de chaque notion fournie par l'expérience humaine, à vérifier, par une série méthodique d'interrogations, si elle est, oui ou non, contradictoire ; si elle n'est pas, ou si elle est, un produit viable de la pensée. D'où un principe absolument fondamental, absolument général de la pensée platonicienne : l'objet de la philosophie, c'est d'établir les conditions auxquelles une philosophie par dialogues, une dialectique est possible. L'existence d'une dialectique est le postulat, la donnée irréductible du système : « la faculté dialectique nous désavouerait si nous placions quelque autre faculté au-dessus d'elle[1]. » Donc « il faut combattre par toutes les forces du raisonnement celui qui, par l'affirmation d'une thèse quelconque sur un sujet quelconque, détruirait la science, la réflexion, la pensée[2] », dont le mouvement s'exprime dans le raisonnement dialectique. Le raisonnement (λόγος) est : car, « si nous en étions privés, d'une part, ce qui est le plus grave, nous serions privés de la philosophie ; d'autre part, dès maintenant, il faut que nous nous mettions d'accord pour savoir ce que c'est

1. *Philèbe*, 57 *c*.
2. *Sophiste*, 249 *c*.

que le raisonnement (λόγος), car si nous en voulions nier absolument l'existence, nous ne serions plus capables de rien dire (λέγειν)[1] ». De même, au début du *Parmenide*, Platon, après avoir énumère les arguments qui défendent d'admettre l'existence des idées, s'arrête devant un argument qui, tout à l'inverse, commande d'en poser l'existence : et cet argument, c'est que « si l'on n'admettait pas que, de chacune des choses qui sont, il y a une idée, toujours identique à elle-même », « on détruirait ainsi absolument la faculté dialectique[2]. »

Tel est donc le principe fondamental, de la philosophie platonicienne ; mais, comme il correspond à un caractère en somme très indéterminé, à une ressemblance très générale des écrits de Platon, il est peut-être à craindre qu'il demeure aussi stérile que vague. En réalité, il n'en est rien, et la difficulté que l'on rencontre dans l'interprétation des dialogues est tout autre. Il est vrai d'abord que tous les ouvrages de Platon sont écrits dans la forme dialoguée ; il suffit cependant d'un examen, même très rapide, des dialogues pour se convaincre qu'ils répondent à deux types distincts, et qu'ils peuvent, avec des réserves et des atténuations sans doute, être ramenés à deux grandes catégories. Les uns sont purement critiques dans leur

1. *Sophiste*, 259 e.
2. *Parmenide*, 135 b c.

marche, purement négatifs dans leur conclusion : ils démontrent l'impossibilité de définir sans contradiction telle ou telle notion, proposée en commençant à l'examen du philosophe, et la dialectique nous rend sages non en ce sens positif qu'elle fait de nous des savants, qu'elle nous fournit des connaissances nouvelles, mais en ce sens tout négatif qu'elle nous délivre de l'illusion du savoir : savoir, au sens philosophique, c'est savoir qu'on ne savait pas. Dans les autres dialogues, au contraire, Platon poursuit et atteint une fin positive : définition de la justice, définition de la science, déduction d'un système social, exposition d'un système de la nature ; la dialectique n'est plus ici une méthode simplement critique, mais une méthode de démonstration et d'organisation. Et ce n'est pas là une médiocre difficulté pour qui se propose une interprétation systématique de la philosophie de Platon. On pourrait se faire un jeu de prendre deux à deux toute une série de dialogues, de les opposer les uns aux autres et de montrer que les démonstrations en sont contradictoires entre elles, les conclusions, en apparence au moins, inconciliables. La conclusion du *Lachès* et du *Charmide*, c'est qu'il n'est possible de définir, d'une manière spécifique, ni la vertu qui constitue le caractère courageux, ni celle qui constitue le caractère tempérant, ou réfléchi (σωφροσύνη). Mais Platon, d'autre part, déclare, en manière de conclusion à

son grand ouvrage des *Lois*, qu'une définition du courage et de la vertu de réflexion est possible, et que l'on peut, conciliant l'unité de la vertu et la pluralité des vertus, constituer un système des mœurs. Le *Petit Hippias* tend à démontrer que la justice est indéfinissable ; mais, dans la *République*, les difficultés logiques soulevées, dans les deux premiers livres, contre l'essence de la justice, sont ensuite résolues : la justice sociale est définie par une méthode génétique, construite en quelque sorte géométriquement. Le *Théétète* démontre, longuement et minutieusement, qu'il est impossible de définir la science, et, en passant, qu'il est impossible de définir l'erreur. Le *Sophiste*, d'autre part, démontre la possibilité logique de l'erreur, et est amené, pour en venir là, à démontrer aussi la possibilité de la science.

Or, de même que tous les écrits de Platon sont des dialogues et que, cependant, cette ressemblance de forme recouvre une différence fondamentale, puisqu'il y a deux espèces radicalement distinctes de dialogues platoniciens, de même la possibilité d'une dialectique peut bien constituer un principe logique unique ; il n'en est pas moins vrai que ce principe unique, dès qu'on vient à le préciser, se décompose en deux critériums distincts, chaque critérium fondant une des deux espèces du dialogue platonicien.

D'abord, la fin du dialogue est de vérifier, par l'accord réciproque des interlocuteurs, l'accord interne des idées de chacun des interlocuteurs. La dialectique, par opposition à la rhétorique, ou à l'éristique, n'est pas, à proprement parler, une technique, elle est spontanée comme l'activité même de l'esprit dans la conversation de tous les jours : « en simples ignorants que nous sommes, nous examinerons ce que sont, prises en soi, nos pensées, afin de voir si, oui ou non, elles sont cohérentes entre elles[1]. » La dialectique n'est pas une stratégie, le dialogue n'est pas une guerre, où le questionneur et le répondant joueraient le rôle d'adversaires ayant un intérêt quelconque à se réfuter ou à se convaincre : « s'ils veulent, dit Socrate dans le *Ménon*, en parlant des éristiques, discuter en amis, comme toi et moi, il leur faut répondre d'une manière plus douce et plus dialectique. Et peut-être est-il permis de dire que répondre d'une façon plus dialectique, cela consiste non pas seulement à répondre ce qui est vrai, mais à répondre ce qui est vrai en passant par les propositions admises de l'interlocuteur[2]. » Il est difficile de définir en termes plus précis ce que l'on peut appeler le premier critérium de la méthode dialectique. Le vrai, au point de vue dialectique, c'est ce qui est d'accord avec soi-même

1. *Théétète*, 154 *c*.
2. *Ménon*, 75 *d*.

(τὸ ἐμλογούμενον αὐτὸ αὐτῷ)[1] ; et, de même que le dialogue a pour unique principe cette définition de la vérité, de même il n'a pas d'autre fin que de manifester, dans sa marche, cette harmonie de la pensée avec elle-même. Par là le dialogue socratique diffère du discours judiciaire ou du raisonnement éristique. Le discours judiciaire veut persuader, le raisonnement éristique veut embarrasser : l'un et l'autre poursuivent une fin extérieure à eux-mêmes. Le dialogue platonicien veut *être*, purement et simplement : il ne poursuit de but, il n'a de règle que de se développer conformément à son principe interne, qui est de ne pas impliquer contradiction, et de se supprimer dès qu'il implique contradiction. Ce libre progrès de la pensée dialectique, cette complète insubordination de la méthode philosophique, Platon a employé, à diverses reprises, les expressions les plus énergiques pour les caractériser : « il faut suivre le raisonnement[2] », — « il faut aller là où les traces de nos raisonnements nous conduisent[3] », — « là où le vent du raisonnement nous emporte, il faut aller[4] ». Or, on comprend que

1. *Lois*, V, 746 *c*, et *Phèdre*, 265 *d*. Cf. les expressions : οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτ' ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν (*Phèdre*, 237 *c*), — ὁ λόγος... ὁμολογεῖ σοι (*Gorgias*, 487 *d*), etc. — C'est le raisonnement rigoureux et exact : ἔτι... ἀκριβέστερον ὁμολογησόμεθα (*République*, IV, 436 *e*).

2. *Sophiste*, 224 *e*.

3. *République*, II, 365 *d*.

4. *République*, III, 394 *d*.

ce principe, précisément parce qu'il n'impose pas au dialogue de démontrer une thèse, d'organiser une donnée extérieure, mais purement et simplement de se conformer à sa loi interne, de ne pas impliquer contradiction, fonde plus particulièrement ceux des dialogues platoniciens dont la forme est critique, et la conclusion négative. On demande : qu'est-ce que le courage ? ou : qu'est-ce que la science ? Le dialogue s'empare de la question et, de difficulté logique en difficulté logique, on en vient à conclure qu'il est impossible de répondre à la question. Est-ce à dire que le dialogue soit une déception, la dialectique un effort stérile de l'esprit ? Non pas, précisément parce que le fondement logique de toute pensée, le critérium de la vérité demeure sauf : par la dialectique, la pensée s'est affranchie de toute contradiction, elle a acquis, avec la conscience de son ignorance, la conscience de son principe et de sa vérité.

Mais tous les dialogues platoniciens ne sont pas négatifs et critiques ; et le premier principe de la dialectique, le principe de non-contradiction, n'en est pas non plus l'unique principe. Le dialogue a toujours besoin de prendre pour point de départ une notion, et, s'il ne produit pas cette notion, il semble malaisé de comprendre comment il aurait le pouvoir de la détruire : la dialectique suppose un contenu et une matière. Après avoir établi que

l'on ne peut rien placer au-dessus de la faculté dialectique elle-même, Platon définit la dialectique comme « la connaissance de toutes les sciences auparavant énumérées[1] », qui sont toutes les sciences sans exception, pratiques et théoriques, empiriques et exactes. La science cesse donc, à ce nouveau point de vue, d'être purement et simplement le principe formel du dialogue, l'accord de la pensée abstraite avec elle-même ; la science devient une somme de connaissances définies, données hors de la dialectique, et que la dialectique a pour mission de *conserver* (σώζειν)[2], c'est-à-dire de justifier et d'organiser. « Ce qui semble, écrit Platon dans le *Politique*, m'être ici d'un secours considérable, c'est cet argument qu'il faut poser toutes les sciences comme également existantes[3] » (ὡς ἄρ' ἡγητέον ἐμοιέως τὰς τέχνας πάσας εἶναι) ; et le contexte prouve que par τέχναι il faut entendre ici la science théorique aussi bien que la science pratique. Plus loin encore, dans le même dialogue, si telle proposition était accordée, nous dit-on, « il est clair que toutes les sciences (πάσαι αἱ τέχναι) seraient détruites....., de sorte que la vie, difficile à présent, deviendrait dès lors absolument impossible à vivre[4] » : donc, conclut Platon, la

1. *Philèbe*, 58 *a*.
2. Au sens où le verbe σώζειν est employé, *République*, III, 412 *a* : εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σώζεσθαι, — et *passim*.
3. *Le Politique*, 284 *d*.
4. *Le Politique*, 299 *e*.

proposition ne doit pas être accordée. Or, dans le même passage, Platon énumère « toutes les sciences » en question : et ce sont bien les sciences pratiques, jusqu'aux plus empiriques, telles que la stratégie et l'agriculture, mais ce sont aussi les sciences théoriques, jusqu'aux plus abstraites, comme l'arithmétique et la géométrie. Il convient d'ailleurs d'observer que, dans ce dernier passage, le second critérium est lui-même en quelque sorte dédoublé : il faut que toutes les sciences soient fondées, mais aussi, mais surtout, il faut « que la vie soit possible ». Le contenu de la dialectique, c'est donc, avec la vie théorique de la pensée telle qu'elle se manifeste dans les sciences, la vie pratique de l'homme, telle qu'elle se réalise dans la société. Il faut, pour qu'une proposition soit accordée, qu'elle rende possible la vie humaine, que, par elle, « notre vie et d'une façon générale la vie soit possible[1] ». En résumé, un nouveau principe est ici posé, un nouveau critérium est appliqué : la dialectique a pour tâche de fonder une doctrine de la vie, d'organiser la science et la puissance humaines. Elle a pour règle non plus seulement l'accord interne avec soi-même, mais l'accord avec un contenu, avec une donnée extérieure : le pouvoir pratique et technique de l'homme. Elle est non plus critique, mais *conservatrice* : de là des dialogues positifs et constructifs,

1. *Philèbe*, 62 *c*.

comme le *Sophiste*, la *République*, le *Timée* et les *Lois*.

L'opposition des deux principes confirme l'opposition des deux espèces du dialogue platonicien ; l'opposition de deux principes logiques distincts dans la méthode platonicienne est elle-même confirmée par le témoignage d'Aristote. Dans sa discussion de l'idéalisme de Platon, Aristote fait allusion à deux sortes d'arguments philosophiques. Les uns sont les « arguments » ou les « raisonnements par les sciences » (τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν)[1] ; et, dans ces arguments, il est aisé de reconnaître le second principe de la dialectique platonicienne : il faut fonder la légitimité des sciences. Les sciences, aurait déclaré Platon, supposent l'existence des idées ; et, pour réfuter l'argument, Aristote essaie, à plusieurs reprises, de démontrer tantôt que l'argument ne prouve pas assez, tantôt qu'il prouve trop, tantôt que l'existence des sciences ne suppose pas l'existence d'idées transcendantes, correspondant aux objets de ces sciences, tantôt que, si toute science suppose un objet idéal, il faut admettre l'existence de certaines idées non admises dans le système platonicien. Mais, à côté de cette première catégorie d'arguments, il en est une seconde dont Aristote fait usage dans sa critique du Platonisme : ce sont les arguments qu'il appelle « les raisonnements plus exacts » ou « très exacts » (εἰ

1. Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 990 *b*, 12 ; M, 4, 1079 *a*, 8.

ἀκριβέστεροι, ἀκριβέστατοι τῶν λόγων)[1]. S'agit-il d'arguments purement aristotéliciens ? Ou bien ces arguments ne sont-ils pas plutôt empruntés à la philosophie platonicienne, comme aussi l'expression qui sert à les désigner ? Observons d'abord que, dans un autre endroit, Aristote se sert, pour les désigner, d'une double expression : « au moyen d'arguments plus logiques et plus exacts (διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων), dit-il, on peut, au sujet des idées, tirer plusieurs conclusions semblables à celles déjà déduites[2] », et que l'attribut λογικός est celui dont se sert régulièrement Aristote pour désigner la méthode dialectique qui est celle de Platon. Le rapprochement des deux termes λογικός, ἀκριβής peut bien paraître étrange, puisqu'en d'autres endroits Aristote oppose la méthode *logique* de démonstration à la méthode de la science rigoureuse, qui prend pour point de départ de ses raisonnements des principes spécifiquement définis ; mais c'est, en réalité, un signe de plus qu'il s'agit ici de la rigueur (ἀκρίβεια), au sens platonicien ou dialectique du mot, de l'accord de la pensée non avec un objet déterminé, mais avec elle-même, de l'accord du raisonnement avec ses prémisses, ces prémisses pouvant être d'ailleurs, indifféremment, des vérités ou de simples vraisemblances. Mais quels sont ces raisonnements plus exacts, ou plus rigoureux, auxquels

1. Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 990 *b*, 15 ; M, 4, 1079 *a*, 11.
2. Aristote, *Métaphysique*, M, 5, 1080 *a*, 9, 10.

Aristote fait allusion? « Les uns, dit Aristote, posent des idées de ce qui est relatif, ... les autres entraînent l'existence du troisième homme[1]. » En d'autres termes, ces arguments répondent à peu de chose près à ceux développés par Platon dans la première partie du *Parménide*. Les arguments « qui posent des idées de ce qui est relatif », ce sont les objections relatives aux idées de grandeur et de petitesse[2]. « L'objection du troisième homme », c'est, quoique l'exemple choisi diffère, l'objection soulevée par Platon lui-même contre la participation des choses aux idées : si l'idée et les choses qui en participent sont semblables, elles doivent être semblables par leur participation commune à une même idée, troisième terme nécessaire entre l'idée et les choses qui participent de l'idée, — et ainsi de suite à l'infini[3]. Enfin, sans compter le passage du premier livre de la *République*, où Callicles emploie l'expression : ὁ ἀκριβέστατος λόγος[4] en un sens tout socratique et platonicien, une expression très voisine se rencontre encore dans le *Timée*. Pour ce qui concerne le phénomène, écrit Platon, il est permis de dire qu'il devient en autre chose que lui; « mais en ce qui touche l'être qui est essentiellement le raisonnement vrai et qui procède avec exac-

1. Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 990 *b*, 15, sqq.
2. *Parménide*, 131 *e*, sqq.
3. *Parménide*, 132 *a b*; 132 *c*, 133 *a*.
4. *République*, I, 340 *e* : κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον. — 341 *b*, *c* : ἀκριβεῖ λόγῳ. — 341 *b* : τῷ ἀκριβεστάτῳ λόγῳ.

titude (ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος), déclare que, tant que de deux termes l'un est différent de l'autre, il est impossible que, l'un devenant en l'autre, ils soient à la fois un et deux[1] » : argumentation qui approche singulièrement de celle du *Parménide*, où peut-être même il serait permis de chercher une clef pour l'intelligence de ce dernier dialogue. Tant d'analogies autorisent à identifier le principe de ce qu'Aristote appelle le raisonnement exact avec le premier principe, ci-dessus énoncé, de la méthode platonicienne. « Telles sont, est-il dit dans le *Parménide*, les conclusions absurdes, entre d'autres, qu'il faut admettre, *en partant de l'hypothèse des idées*[2]. » L'esprit doit se mettre d'accord avec ses propres hypothèses, ou les rejeter; il ne doit pas admettre la contradiction : ainsi peut s'énoncer le principe du raisonnement exact. Aussi comprend-on que ce raisonnement aboutisse en général à des conclusions négatives, dans le *Parménide* et le *Timée*, et, par suite, qu'Aristote ait, dans sa polémique contre l'idéalisme platonicien, attaché tant de prix à ces arguments, puisque, grâce à leur caractère négatif et critique, il pouvait emprunter à Platon même sa discussion du Platonisme. « L'argument des sciences », « l'argument exact », ce sont les deux expressions, empruntées sans doute elles-mêmes à Platon, dont se sert Aristote pour désigner

1. *Timée*, 52 *c*.
2. *Parménide*, 134 *c*, 135 *a*.

les deux formes platoniciennes d'argumentation, fondées sur deux principes logiques distincts, et qui forment la trame des deux classes distinctes de dialogues.

Si donc les observations qui précèdent étaient fondées, il faudrait considérer la philosophie platonicienne, en quelque sorte, comme une philosophie à double face, à la fois critique et constructive, négative et positive; et ce serait un devoir pour quiconque se propose l'étude de cette philosophie, de ne négliger ni l'un ni l'autre de ces deux aspects de la méthode dans l'interprétation du système, d'interpréter la dialectique à la fois comme une méthode critique, ayant pour objet de détruire en nous l'illusion de la science, et comme une méthode positive, ayant pour objet de justifier toutes les sciences. Devoir dont l'accomplissement peut sembler singulièrement malaisé; ne s'agit-il pas de faire rentrer dans un même système d'idées deux principes contradictoires, c'est-à-dire, en fin de compte, de concilier l'inconciliable? Mais, d'autre part, que l'on se souvienne combien de contradictions se rencontrent dans les dialogues, contradictions relatives à des notions métaphysiques, logiques ou morales, et l'on conviendra que ce ne serait pas un médiocre avantage de ramener toutes ces contradictions à une seule contradiction fondamentale, de poser un problème unique là où les textes semblent poser cent

problèmes. Or, pour démontrer que dans l'opposition des deux formes du dialogue, des deux méthodes, des deux règles logiques, réside la contradiction fondamentale, et d'ailleurs consciente, de la pensée platonicienne, il n'est qu'une méthode directe : tenter, à ce point de vue, une interprétation systématique des dialogues. Il peut néanmoins paraître utile de recourir encore, auparavant, à deux arguments indirects, afin de préciser davantage, en commençant, l'objet de notre étude.

Le premier argument que nous voudrions invoquer est négatif autant qu'indirect : il consisterait à démontrer qu'il est impossible de supprimer ou d'éluder le problème. On pourrait le supprimer en affirmant que Platon n'a jamais songé à concilier les deux formes contradictoires de la dialectique, que jamais il ne s'est placé en même temps aux deux points de vue, mais qu'il y a eu succession chronologique, dans sa pensée, entre l'application de la première et l'application de la seconde méthode ; à l'interprétation dogmatique du système platonicien il faudrait, dans cette hypothèse, substituer l'analyse historique du développement de la pensée de platon. On pourrait, d'autre part, éluder la difficulté en affirmant que le système platonicien a consisté dans l'absence même de système, dans l'opposition volontaire de points de vue contradictoires, accepter le

fait que la pensée platonicienne a varié, mais prendre ce fait comme le signe d'une méthode, et comme la base d'une nouvelle interprétation du système : le Platonisme serait une philosophie purement critique, une simple « maïeutique », une sorte de *dilettantisme* systématique.

Or, en premier lieu, il est impossible de *supprimer* le problème en admettant que Platon a varié sur le point qui nous occupe, qu'il s'est conformé tour à tour à la règle de non-contradiction et à la règle de justification des sciences, au principe abstrait et au principe concret de la dialectique, qu'il a successivement enseigné une philosophie purement critique et une philosophie spéculative. Il est certain que Platon n'est pas de ces penseurs qui découvrent la vérité une fois pour toutes, et passent leur vie à répéter, à développer, à *prêcher* la même vérité : Platon a varié. Mais, une fois cela accordé, il n'est pas indifférent de savoir sur quels points, et surtout de quelle manière il a varié. Veut-on dire que Platon a varié à la manière de Kant, découvrant, après de longues années d'enseignement, une méthode nouvelle, et renonçant aux opinions de sa jeunesse aussi radicalement qu'aux systèmes de ses devanciers, ou encore à la manière de Schelling professant tour à tour une première et une seconde philosophie? Essaie-t-on de déterminer dans le développement de la philosophie platonicienne une solution de conti-

nuité absolue entre une première et une seconde manière de philosopher? A quel témoignage alors se fier? Au témoignage d'Aristote, qui, effectivement, semble formel sur ce point? « Il faut, nous dit Aristote, examiner d'abord la doctrine de l'idée prise en soi, sans rien y introduire de la nature des nombres, ainsi que firent au début ceux qui, les premiers, posèrent l'existence des idées [1]. » Mais la clarté de cette déclaration n'est pas aussi grande qu'il pourrait paraître au premier examen. D'une part, la distinction établie par Aristote ne concorde pas avec celle qui nous intéresse; elle est non pas entre une philosophie critique et une philosophie speculative, mais entre deux formes successives d'une même philosophie spéculative, la première sans adjonction de théorie arithmétique, la seconde avec identification des idées aux nombres pythagoriciens, conçus d'une certaine manière particulière à Platon. Et, d'autre part, le témoignage d'Aristote est sujet à caution. Aristote discute Platon : et qui discute, distingue. Aristote a intérêt à décomposer une théorie qui, présentée toute d'un coup, paraîtrait peut-être rationnelle, tandis que, discutée en deux fois, elle semble deux fois absurde. Mais rapprochons le témoignage d'Aristote du témoignage direct des textes platoniciens. L'examen direct des dialogues amènerait plutôt, selon une opinion assez répandue, à distinguer trois

1. Aristote, *Métaphysique*, M, 4, 1078 *b*, 9, sqq.

périodes dans l'évolution de la pensée platonicienne : la première, où Platon spéculerait, dans de courts dialogues, sur les notions de la moralité commune, sans intervention de la théorie des idées ; la seconde où il adopterait la théorie des idées et la développerait mêlée d'une proportion plus ou moins forte d'éléments mathématiques ; et la dernière, caractérisée par les *Lois*, où la théorie des idées serait non pas comme on le *croirait* à écouter Aristote, transformée, mais remplacée par une conception arithmétique de l'univers, empruntée aux Pythagoriciens. — Sans doute, il y aurait moyen de faire concorder la distinction établie par Aristote entre deux conceptions successives de l'idée dans la pensée de Platon, avec celle, plus haut constatée, entre deux conceptions, l'une analytique et abstraite, l'autre synthétique et concrète, de la méthode dialectique. Car Aristote nous dit, au même endroit, que les disciples de Socrate, les philosophes de l'école platonicienne ne firent que poser l'existence séparée (χωρίσαντες) des définitions socratiques, « et appelèrent ces êtres des idées[1] » ; et, si nous demandons à Aristote ce qu'étaient ces définitions socratiques, nous apprenons que « Socrate traitait des vertus morales et chercha le premier à ce sujet des définitions générales[2] ». Du rapprochement de ces textes ne serait-il pas tout au moins permis d'induire,

1. *Métaphysique*, M, 4, 1078 *b*, 31, 32.
2. *Métaphysique*, M, 4, 1078 *b*, 17.

contre Aristote sans doute, et cependant en s'appuyant sur le témoignage d'Aristote, que la véritable distinction à établir dans l'histoire de la pensée de Platon est entre une période où il se borna à spéculer, à la manière critique de Socrate, sur la définition des vertus, et une seconde où sa philosophie devint, du même coup, une philosophie de la nature et une philosophie des nombres? Mais alors c'est une nouvelle difficulté qui se présenterait : car il n'est pas évident que les dialogues critiques de Platon soient uniquement ces courts dialogues généralement relatifs à des notions morales, jadis classés comme « dialogues socratiques ». Le *Théétète* et le *Sophiste*, par exemple, sont deux dialogues relatifs au même ordre de notions, l'un négatif, l'autre positif dans ses conclusions, et dans l'un et l'autre desquels la pensée de Platon semble pourtant au même degré mûre et maîtresse d'elle-même. D'autre part, et d'une façon générale, étudie-t-on de près les dialogues? Il est visible que déjà dans l'*Euthyphron*, l'expression d'*idée* (εἶδος, ἰδέα) est déjà employée pour désigner l'unité intelligible d'une multiplicité[1] sensible, que déjà dans le *Lysis*, dans le *Charmide*, les problèmes les plus profonds de la pensée platonicienne (contradictions de l'amour, possibilité d'une science de la science) sont soulevés, et que même Platon semble donner à entendre qu'il possède la solution de ces problèmes? Inversement, dans

1. *Euthyphron*, 5 *d*; 6 *d e*.

les *Lois*, loin que la théorie des idées doive y être considérée comme abandonnée (aussi bien nul témoignage d'Aristote ne nous autorise à le supposer), Platon a soin, vers la fin de ce traité de législation où la théorie des idées n'avait rien à faire, d'amener non pas seulement une allusion à cette théorie, mais de montrer que les théories sociales développées dans les *Lois* contiennent la solution du problème de l'unité de la vertu et de la pluralité des vertus, agité dans les premiers dialogues de sa jeunesse. Plus on poussérait loin l'examen, plus on verrait les modifications dans le système se multiplier et s'atténuer tout à la fois : de sorte que le vrai serait peut-être, en fin de compte, de dire qu'il y a autant de philosophies platoniciennes que de dialogues platoniciens. C'est pour cette raison qu'il a toujours été délicat de recourir à l'examen du contenu philosophique des dialogues pour établir dans quel ordre ils se sont succédé chronologiquement, et que la meilleure méthode, pour déterminer cet ordre de succession, semble bien être aussi la moins philosophique, celle qui emploie le critérium le plus externe, historique ou philologique, et le plus susceptible d'une application en quelque sorte mécanique. Mais c'est pour cette raison aussi qu'il faut considérer comme douteuse, et comme devant être admise seulement en désespoir de cause, l'hypothèse selon laquelle le développement de la pensée platonicienne aurait été un développement

discontinu, selon laquelle on pourrait affirmer que, pendant telle période déterminée de son existence, Platon aurait formellement rejeté telle ou telle de ses opinions antérieures. Il en est de Platon comme de Leibnitz. On ne peut dire que la pensée de Leibnitz soit demeurée fixe, pendant toute la durée de sa carrière philosophique : elle a varié, tant parce qu'elle obéissait à une loi de développement interne que parce qu'elle a évolué selon le hasard des polémiques; cependant où tracer la limite entre une première et une seconde philosophie leibnitzienne ? Avec un philosophe qui aime à se jouer des difficultés dialectiques, des contradictions apparentes — c'est le cas de Leibnitz, et c'est le cas de Platon, — on pourrait courir le risque d'être dupe, à force de prudence et de circonspection. L'essentiel, dans l'interprétation d'un philosophe, mais, entre tous, de Platon, c'est moins de raconter l'histoire de ses variations que de recomposer la direction constante dans laquelle il a cherché à résoudre ce qui était pour lui le problème philosophique, et autour de laquelle ses opinions peuvent avoir, plus ou moins, oscillé.

A moins que l'on ne veuille recourir à un subterfuge, considérer la variation d'opinions, le passage perpétuel et sans but d'un point de vue à un autre comme l'essence même de la méthode platonicienne : ce qui serait, comme nous le faisions remarquer plus haut, un moyen d'*éluder* la difficulté résultant de la

contradiction des deux méthodes. On peut se laisser tromper par le mode d'exposition souvent fuyant, souvent poétique, adopté par Platon, pour interpréter sa philosophie comme une simple méthode d'investigation critique, sans intention et sans conclusion dogmatiques. Non seulement Platon a toujours écrit des dialogues, — et le dialogue qui procède toujours par suggestions et par tâtonnements, ne paraît pas être la forme qui convient à une philosophie dogmatique — mais encore, lorsque Platon suspend, pour un temps, l'emploi de la forme dialoguée, lorsqu'il semble vouloir donner à sa philosophie un caractère plus synthétique et plus positif, il arrive toujours qu'il recourt au procédé d'exposition mythique, laissant mal discerner ce qui, dans sa cosmologie et sa théologie, ne doit pas être tenu pour un jeu poétique de l'imagination, pour une simple *mythologie*. Des hypothèses poétiques, à peine formulées, aussitôt détruites par le raisonnement critique : voilà une conception possible du Platonisme, conception qui reviendrait, en dernière analyse, à négliger la seconde face, la face positive du système. Or cette conception serait peut-être justifiée si la forme du dialogue impliquait nécessairement une conclusion négative et sceptique : mais en vérité il n'y a rien là de nécessaire, et c'est dans un dialogue que Platon a énoncé le second principe de sa méthode, « qu'il faut fonder toutes les sciences ». Elle pourrait

encore se justifier, si l'on devait considérer comme identiques l'une à l'autre la partie constructive et la partie mythique du système. Mais l'arithmétique et la géométrie sont les premières des sciences dont la philosophie positive doit démontrer l'existence ; ce sont cependant les plus exactes et les plus pures de toutes les sciences, tout élément conjectural en est absent, et ce n'est pas une existence mythique et métaphorique que l'on doit attribuer au monde des idées mathématiques. Il est vrai que si, aujourd'hui, un philosophe procédait par dialogues et par récits mythiques, on serait en droit d'hésiter à interpréter dogmatiquement sa pensée. Mais, lorsque Platon philosophait par dialogues, il se conformait à l'exemple de Socrate, suivi d'ailleurs par tous les Socratiques : — la question restant entière de savoir si à la dialectique il donne exclusivement la portée critique que paraît lui avoir attribuée Socrate. De même lorsqu'il parlait de la nature par mythes, il n'y avait pas si longtemps que la philosophie et la science de la nature avaient renoncé au langage poétique ; — sans préjuger, encore une fois, si Platon n'a pas eu de raisons philosophiques pour procéder ici par dialogues, là par mythes. En tout cas, Platon n'est pas *le poète*, par opposition à Aristote, qui serait *le savant*, selon une opinion dont l'on n'ose dire qu'elle ait cessé d'être courante. Platon ne conçoit pas la science de la même façon

qu'Aristote : Platon est un mathématicien, Aristote un biologiste. Mais Platon n'en est pas moins, comme Aristote, un savant : il écrit et pense en savant. Que l'on songe à ses utopies sociales (telle l'idée d'appliquer les méthodes de l'élevage et de la sélection artificielle aux sociétés humaines), à ses utopies pédagogiques (telle la conception d'un système d'éducation morale par les sciences exactes), à ses plaisanteries elles-mêmes, plaisanteries de mathématicien[1], à la polémique, qui remplit sa vie tout entière, contre les poètes et les rhéteurs. Quand il fonde l'Académie, c'est pour réparer, par son initiative, le mépris où les gouvernements tiennent les sciences inutiles ; et de même, lorsqu'il philosophe, ce n'est pas pour déprécier, c'est pour justifier et organiser la science humaine. La philosophie de Platon est un dogmatisme, elle vise à constituer un système intégral des sciences : étudier la méthode platonicienne pour fonder les sciences, la théorie platonicienne des sciences, c'est se placer au point de vue central du système.

Il n'est donc pas possible, pour échapper à la difficulté initiale, résultant du conflit logique entre

1. P. ex. *le Politique*, 266 *b*, le calembour difficile à rendre en français, entre la propriété d'être un bipède et la racine de deux pieds, la propriété pour une grandeur de devenir égale à deux pieds, si on la multiplie par elle-même : καθάπερ ἡ διάμετρος ἡ δυνάμει δίπους. — *République*, VII, 531 *d* ; des hommes irrationnels comme des grandeurs, ἀλόγους ὄντας ὥσπερ γραμμάς.

les deux principes de la dialectique, de considérer la philosophie platonicienne comme une philosophie en devenir, et de se placer, pour l'étudier, au point de vue du devenir. Une pareille conception, de quelque manière que l'on veuille la soutenir, apparaît comme inadmissible. D'où un premier argument, si l'on doit véritablement étudier le Platonisme comme une philosophie systématique et dogmatique, pour considérer l'opposition des deux principes logiques, des deux formes de la dialectique, comme le problème fondamental dans l'interprétation du système. Mais un second argument amène, par une autre voie, à la même conclusion. Ce n'est pas « de la terre ni de la pierre », selon l'expression homérique, que la philosophie de Platon a surgi : un mouvement d'idées considérable l'a précédée et préparée. Or, remonter, si brièvement que ce soit, aux origines historiques de la pensée de Platon, c'est un moyen non plus seulement d'affirmer comme réelle, mais déjà d'expliquer dans une certaine mesure la *duplicité* de la dialectique platonicienne.

Les Pythagoriciens ont donné à la théorie des nombres son développement presque complet, fait accomplir à la géométrie un progrès considérable par la découverte des grandeurs incommensurables, emprunté à la géométrie un symbolisme pour la connaissance des propriétés des nombres. Ils ont,

d'autre part, appliqué la méthode mathématique à l'étude des lois du mouvement des corps physiques, ébauché une mécanique céleste, énoncé, semble-t-il, quelques théorèmes d'optique, enfin constitué d'une manière définitive, au point de vue mathématique, sinon au point de vue proprement physique et physiologique, la théorie des rapports numériques des sons et des lois de l'harmonie musicale. D'une manière générale, ils ont travaillé à fonder une *doctrine de la science théorique*.

D'autre part, l'existence même des nombres pythagoriciens n'a pas échappé à la critique des philosophes : critique des Éléates contre l'existence d'une multiplicité ; critique de l'école héraclitéenne contre l'existence d'une substance fixe, d'un être en soi. D'où la mise-sance d'une philosophie nouvelle, purement critique, moins fermée, mais aussi influente et répandue que la philosophie pythagoricienne. « Rien n'existe en soi ; tout devient », disent les sophistes après Héraclite. La science ne saurait donc plus être considérée comme la science théorique, contemplation de l'être absolu, la science *vraie* ; puisque l'être absolu n'existe pas, l'idée de la science pratique, de la science *utile* l'emporte. Une nouvelle conception de la science permet de l'envisager comme un moyen d'éducation, propre à développer les aptitudes intellectuelles de l'être humain, un instrument pour l'adaptation de l'individu à son

milieu naturel et social. Par la substitution du point de vue du devenir au point de vue de l'être, par leurs connaissances encyclopédiques en matière de science et de technique, par leurs spéculations politiques, les sophistes ont travaillé à constituer une *doctrine de la science pratique.*

Mais un penseur, plus indépendant et plus influent, plus pénétrant et plus révolutionnaire, pousse plus avant les conclusions de la critique. Socrate se place, comme les sophistes, au point de vue du devenir, mais il conçoit ce devenir comme le développement d'une pensée qui discute (διαλέγεται avec elle-même, en vue d'atteindre l'équilibre logique de ses concepts et la solution de ses contradictions. Or, le critérium de la non-contradiction détruit aussi bien le point de vue du devenir que le point de vue de l'être en soi : les sophistes espéraient parvenir à une organisation systématique des vertus, mais tout l'effort de la discussion socratique aboutit à cette conclusion que le concept vulgaire de vertu est contradictoire. Car, d'une part, si la vertu est une aptitude dirigée vers une fin, si elle s'enseigne, elle doit présenter le caractère d'un art méthodique, ou d'une science ; mais, d'autre part, elle consiste, par définition, dans le passage même que l'esprit effectue de l'ignorance à la science, dans l'effort vers la science ; elle est un instinct antérieur à la science, elle n'est pas la science. La vraie vertu,

a vertu philosophique, devra consister dans la conscience du caractère contradictoire de la vertu vulgaire. Le philosophe cesse d'enseigner, ainsi que faisaient les Pythagoriciens, une science définie comme science universelle, ou, ainsi que prétendaient les sophistes, toutes les sciences. Il enseigne que l'homme doit prendre conscience de son ignorance, savoir qu'il ne sait rien, et que la pensée ne trouvera la paix et l'accord avec elle-même que dans son affranchissement de tout contenu inadéquat. L'éducation philosophique change encore une fois d'aspect : Socrate a fondé non plus une doctrine de la science théorique, non plus une doctrine de la science pratique, mais une *doctrine de la sagesse*.

Or, parmi les nombreux disciples de Socrate, il est aisé de distinguer deux groupes. Les uns appartiennent en quelque sorte à la stricte observance : fanatiques de la parole du maître, ils se distinguent parmi les Athéniens par la singularité de leurs manières et par une sorte d'ascétisme philosophique. Tel est Aristodème, de Cydathène, dont Platon mentionne le nom dans le *Banquet*, « petit, toujours pieds nus » comme son maître, amoureux passionné de Socrate [1]. Tel Apollodore « le fou », « homme simple » [2], nous dit Xénophon, « toujours en colère contre lui-même et contre tous, à l'exception de

1. *Banquet*, 173 *b*.
2. Xénophon, *Apologie*, 28.

Socrate », et toujours convaincu « que tous les hommes sont malheureux sauf Socrate [1] ». Tel, entre tous, Chéréphon, ami d'enfance de Socrate, homme ardent, qui va demander à la Pythie si elle connaît un homme plus sage (σοφώτερον) que Socrate [2], et qu'Aristophane nous présente, aux côtés du philosophe, comme l'acolyte d'un thaumaturge [3]. Mais les plus nombreux parmi les auditeurs de Socrate sont les membres des grandes familles d'Athènes, qui vont dialoguer avec lui comme ils vont écouter les leçons de n'importe quel sophiste: Alcibiade, qui confesse, dans le *Banquet*, sa passion pour Socrate, et les parents de Platon, son cousin Critias, qui prendra la direction du gouvernement oligarchique après 404, son oncle Charmide, qui fera partie du même gouvernement, ses frères Glaucon et Adimante, tous hommes curieux de science, mais qui, désignés pour le commandement en quelque sorte par droit de naissance, ne renonçaient, en dialoguant avec Socrate, ni à leur besoin d'action, ni à leur goût du pouvoir. De ces deux groupes, il est douteux que Platon ait appartenu distinctement à l'un ou à l'autre.

1. *Banquet*, 173 *d e*.
2. *Apologie*, 21 *a*.
3. Aristophane, *Oiseaux*, v. 1553, sqq : « Chez les Skiapodes est un lac auprès duquel Socrate mal lavé évoque les âmes ; c'est là que Pisandre est venu pour revoir son âme qui l'avait quitté avant sa mort, apportant comme victime un jeune chameau dont il trancha la gorge, puis s'en fut comme Ulysse : et voici que surgit du sang du chameau Chéréphon la chauve-souris. »

Les contradictions qui agitent la pensée de Platon pendant les années de sa jeunesse, et qui se traduisent par les incertitudes de sa conduite, semblent fidèlement représentées dans la septième lettre, apocryphe ou non. Lorsque les Trente arrivent au pouvoir, Platon, proche parent des plus influents parmi les membres du parti réactionnaire vainqueur, accepte d'entrer dans les conseils du gouvernement : « J'étais jeune, et je croyais en jeune homme qu'ils allaient gouverner la ville de manière à la ramener de l'injustice à la justice. » Mais le gouvernement oligarchique ferme les écoles des sophistes et des rhéteurs, interdit l'enseignement philosophique (τὴν τῶν λόγων τέχνην), et, pour insaisissable que soit l'enseignement libre et populaire de Socrate, entre, à cette occasion, une première fois en conflit avec lui. Critias essaie de le compromettre, en lui confiant, à lui cinquième, la mission d'arrêter un adversaire politique, réfugié à Salamine ; mais Socrate refuse, malgré d'anciens liens d'amitié avec Critias, résolu à conserver sa doctrine morale dans une situation d'indépendance absolue vis-à-vis de tous les partis. Puis les Trente perdent le pouvoir, et la modération avec laquelle le parti démocratique use du pouvoir nouvellement reconquis et s'abstient de représailles dispose favorablement Platon en sa faveur. Mais bientôt Socrate est traduit en justice et condamné à mort, expiant peut-être

moins son amitié avec Alcibiade et Critias que son dédain avoué pour les formes de la morale civique, traditionnelle et nationale. Nul fait ne pourrait manifester avec plus d'éclat que cette condamnation le divorce qui existe entre la philosophie et la politique, et c'est à cette constatation qu'aboutissent les premières expériences de Platon. Cependant la définition de la justice publique et privée appartient à la science et à la philosophie. C'est donc au philosophe à chercher la conciliation des deux termes, si cette conciliation est possible. La contradiction provient de ce que la philosophie demeure purement critique, la politique purement empirique : voir s'il n'est pas possible de fonder scientifiquement la politique, de définir philosophiquement et par suite de justifier l'état, tel est l'objet de la philosophie, si elle veut prendre la direction de la vie : « Les races humaines n'échapperont pas à leur misère, tant que la race de ceux qui philosophent selon la méthode droite et véritable n'occupera pas les fonctions politiques, ou que, par le mystère divin du destin, la race de ceux qui gouvernent les états ne deviendra pas vraiment philosophe[1]. »

La pensée platonicienne est donc plus complexe que la pensée socratique d'une part, et que la philosophie des sophistes de l'autre. Que la puis-

1. VIIe lettre, 326 *a b*; — 335 *c d*. — Cf. *République*, V. 473 *c d*.

sance de l'homme est définie par la science, que la dialectique consiste dans une réflexion sur la science, dans une science de la science, ce sont des propositions qu'il emprunte à Socrate. Mais elles prennent chez lui un sens autrement positif. Sans doute il écrit des dialogues comme Socrate ; et le dialogue a, chez lui comme chez Socrate, pour objet de vérifier, par la succession naturelle des interrogations et des réponses, si la pensée est, ou non, exempte de contradiction. Il semble d'ailleurs qu'il adopte aussi la conception socratique de la sagesse, et définisse la vertu, en un sens tout philosophique, comme un affranchissement de la pensée pure, comme une libération de l'erreur. Mais, d'autre part, il veut faire servir la dialectique socratique à une organisation positive de la société ; et dans un système moral entendu de cette façon doivent rentrer toutes les sciences, théoriques et pratiques, la mathématique des Pythagoriciens, la technique des sophistes, inutiles au point de vue de la sagesse socratique. Lorsque, dans le *Petit Hippias*, dans le *Lachès*, dans le *Charmide*, Platon examine à quelles conditions les vertus particulières : justice, courage, modération ou réflexion (σωφροσύνη) peuvent devenir des sciences, il suit encore pas à pas les leçons de Socrate, et conclut, comme lui, d'une manière sceptique. Mais lorsqu'il cherche à fonder comme sciences, dans le *Cratyle* la grammaire, dans le *Phèdre* la rhétorique, dans le

Politique, la politique, c'est en un autre sens qu'il entend le rôle de la dialectique. Le problème est pour lui, sans renoncer à la méthode socratique, au point de vue de la sagesse, de systématiser les sciences, telles que les Pythagoriciens et les sophistes les ont définies, c'est-à-dire, en dernière analyse, de réconcilier les deux principes logiques de la dialectique. La philosophie de Socrate est surtout une philosophie morale ; et, pour Socrate, la question fondamentale est : Qu'est-ce que la vertu ? La philosophie de Platon est surtout une philosophie spéculative, et le problème fondamental est, pour Platon : Qu'est-ce que la science ? Or, comme nous avons constaté dans la philosophie de Platon l'opposition de deux méthodes distinctes, de même nous sommes à présent en mesure d'expliquer l'origine historique de cette double façon de penser. Ainsi se définit une dernière fois la tâche que nous nous proposons : comprendre comment à la solution de ce problème unique, Platon a pu appliquer deux méthodes contradictoires, ou, si l'on veut, inverses l'une de l'autre ; en étudiant la théorie platonicienne des sciences, tenter un essai de solution des contradictions platoniciennes.

A cette question : Qu'est-ce que la science ? on est d'abord tenté, étant donnée la multiplicité des sciences, de répondre par une simple énumération.

« Ce sont des sciences, il me semble, répond Théétète,... que la géométrie et les autres sciences que tu viens de dire (l'astronomie, le calcul, la musique); et, d'autre part, l'art du cordonnier ainsi que tous les autres arts pratiques (αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι), tous pris ensemble et chacun pris en soi, ne sont pas autre chose que science. » Mais cette réponse ne satisfait pas Socrate : « Tu es bien libéral et généreux, mon ami : je ne te demandais qu'une chose et tu m'en donnes plusieurs; je te demandais le simple et tu me donnes le complexe[1] ». De même dans le *Ménon*, à la question : Qu'est-ce que la vertu ? Ménon répond en définissant la vertu de l'homme et la vertu de la femme, et en ajoutant qu'il y a une vertu de l'enfant et une vertu du vieillard, une vertu de l'homme libre et une vertu de l'esclave. Mais ces vertus multiples et diverses sont-elles diverses en tant que vertus, ou bien ne sont-elles pas, au contraire, toutes désignées d'un même nom, parce que toutes participent d'un caractère commun, d'une définition unique qui les fait vertus[2] ? Il en va de même pour la science. Définir la science, ce n'est pas compter les sciences, c'est connaître le caractère commun qui fait toutes les sciences, sciences.

Il existe bien un certain usage méthodique de

1. *Théétète*, 146 *c d*.
2. *Ménon*, 71 *e*, sqq.

l'énumération qui peut produire une définition L'énumération peut être transformée en classification et la classification peut conduire à une connaissance scientifique de l'objet à définir, par une élimination graduelle de différences. Veut-on, par exemple, définir la pêche à la ligne, on peut énumérer et classer les différents arts de telle façon que, par une série d'alternatives logiques, nous parvenions à une connaissance de plus en plus distincte de l'art de la pêche à la ligne [1]. La pêche à la ligne est ou n'est pas un art. Si elle est un art, elle est un art ou de production, ou d'acquisition; si elle est un art d'acquisition, elle est un art d'acquisition, soit par l'échange, soit par la force; dans le second cas, elle est guerre ou chasse ; chasse d'êtres inanimés ou d'êtres animés : chasse d'animaux qui marchent ou d'animaux qui nagent; d'animaux qui nagent dans l'air ou qui nagent dans l'eau; au filet ou au trait; nocturne ou diurne. Si maintenant, rebroussant chemin, on groupe tous les caractères qui appartiennent à la pêche à la ligne, en négligeant tous ceux qui ne lui appartiennent pas, on possède la connaissance complète et distincte de la pêche à la ligne. Mais cette méthode ne saurait s'appliquer au cas présent, où il s'agit d'aller non du genre à l'espèce, mais des espèces au genre. Une collection de sciences est donnée « mais nous ne

1. *Sophiste*, 218 *c*, sqq.

savons pas saisir, dans ces sciences, cela vers quoi toutes convergent, et voilà pourquoi nous qualifions la science de plusieurs noms, au lieu d'un seul »[1]. La cordonnerie est une science ; mais qu'entend-on par la cordonnerie sinon précisément la *science* de fabriquer des souliers ? La charpenterie est une science ; mais qu'entend-on par la charpenterie sinon la *science* de la construction des objets de bois[2] ? Pas plus que dénombrer, classer n'est définir.

Cependant, à une condition, il reste encore possible de définir la science par une classification des sciences. Toute science comporte deux moments, le premier de décomposition (ἡ διακριτικὴ τέχνη), le second de recomposition (ἡ συγκριτικὴ τέχνη). Telle est dans une classification des sciences, la première et la plus importante division[3]. C'est ainsi que le travail de la laine comporte deux divisions, et le cardage, la moitié du tissage, tout ce qui consiste à diviser ce qui est uni, tout cela constitue la première partie du travail en question. C'est ainsi qu'une bonne partie des mots qui désignent des occupations serviles (ὀνόματα οἰκετικά) désigne une opération de décomposition (διαιρετικά) : tels sont les mots de filtrer, cribler, vanner, carder, filer. Or, si cela est vrai de chaque science en particulier, cela doit être vrai de

1. *Sophiste*, 231 *e*, 232 *a*.
2. *Théétète*, 146 *d*, sqq.
3. *Sophiste*, 226 *b*, sqq. — Cf. *le Politique*, 282 *b c*.

la dialectique, de la science qui a pour objet toutes les autres sciences. La philosophie est critique avant d'être systématique : elle distingue et décompose d'abord, c'est seulement ensuite qu'elle unit et recompose. Mais ce n'est pas assez ; car distinguer c'est énumérer, et nous savons qu'énumérer ce n'est pas définir. Seulement parmi les sciences elles-mêmes qui ont pour objet une décomposition, il faut opérer une décomposition : les unes séparent le semblable d'avec le dissemblable, les autres le meilleur d'avec le pire, l'inférieur d'avec le supérieur ; telle la médecine qui poursuit la purification du corps, en séparant en lui les éléments sains des éléments malsains[1]. Or, si l'on conçoit la dialectique, entendue comme méthode de décomposition, sur le type de ces dernières sciences, si l'on voit en elle une méthode de *purification* ou d'*épuration* (καθαρτική), en même temps que de séparation logique (διαιρετική), il est possible que par la simple distinction de la pluralité des sciences elle parvienne à une définition de la science. Chaque science spéciale est définie par sa relation à un objet spécial ; mais il se peut que cet objet ne soit pas, dans le cas de toutes les sciences, également pur, clair et distinct, également intelligible. Dès lors la critique de l'objet sera en même temps la critique de la science dont il est l'objet : et on sera amené à reconnaître, entre les

1. *Sophiste*, 226 *c d*.

sciences diverses, des degrés de clarté. Telle science est, en tant que science, supérieure à telle autre, plus exacte que telle autre (τεχνη τεχνης ἀκριβεστερα)[1], plus scientifique que telle autre (τεχνικωτερα)[2]. — Convient-il, demande Nicias dans le *Lachès*, d'apprendre l'art de la guerre? — « On a peine à dire, répond Lachès, en parlant d'une connaissance quelconque, qu'il ne faut pas l'acquérir ; car il semble bon de tout savoir. Et certes, si l'art de la guerre est une science (μαθημα), comme disent ceux qui l'enseignent, et Nicias lui-même, il faut l'apprendre ; mais, s'il n'est pas science, et si ceux qui prétendent cela nous trompent, ou s'il est bien une science, mais une science sans valeur sérieuse (μὴ πάνυ σπουδαῖον), pourquoi faudrait-il l'apprendre? » « En d'autres termes, avant de dire avec les sophistes qu'il est bon d'apprendre toutes les sciences il est nécessaire d'avoir, par un travail préalable de l'esprit, distingué parmi les prétendues sciences celles qui sont des sciences fausses ou des sciences imparfaites de celles qui sont vraiment et purement sciences. Ainsi procédait Socrate, et dans le *Lachès* il est probable que Platon reproduit l'esprit des leçons de son maître : la méthode socratique pour définir la vertu consiste à énumérer les vertus communément admises, à les critiquer, c'est-à-dire à

1. *Philèbe*, 61 *d*.
2. *Philèbe*, 56 *b*.
3. *Lachès*, 182 *d e*.

démontrer qu'elles sont toutes contradictoires, à l'exception de la seule vertu véritable, la sagesse et la réflexion (σοφία, σωφροσύνη). De même, la méthode platonicienne, appliquée à la définition de la science, commence par être purement socratique, en ce sens qu'elle commence par être une méthode d'analyse et de destruction dialectique. L'élément socratique dans la doctrine de Platon, c'est ce premier moment de la dialectique, qui consiste dans une critique des sciences, fondée sur le principe de la non-contradiction logique, dans une définition de la science obtenue par voie d'épuration et d'élimination. Si à ce premier moment doit succéder un second moment de la dialectique, conforme au second principe, au principe de la justification de toutes les sciences, la dialectique envisagée à ce second point de vue serait, puisqu'elle irait du principe aux conséquences, de la définition aux définis, du fondement logique de la science au détail des sciences, une *dialectique progressive*. Mais quant à cette première dialectique, parce qu'elle remonte de l'inférieur au supérieur, de ce qui est logiquement instable à ce qui est logiquement stable, parce qu'elle procède par réductions logiques plutôt que par démonstrations, elle doit être définie comme une *dialectique régressive*.

PREMIÈRE PARTIE

LA DIALECTIQUE RÉGRESSIVE

I

LE CORPS ET L'AME

On pourrait s'appuyer, pour étudier le moment régressif de la dialectique platonicienne, sur les textes de la *République* et du *Banquet*[1] où Platon définit l'idée du bien, l'idée du beau, et le mouvement dialectique par lequel l'âme s'élève, de degré en degré, jusqu'à la connaissance de ces idées fondamentales. Mais, aux livres VI et VII de la *République*, Platon insiste trop exclusivement sur certains problèmes définis de la dialectique régressive : valeur philosophique des sciences exactes, distinction des sciences spéciales et de la science absolue ou dialectique. Dans le *Banquet*, la description de la dialectique régressive est plus complète : l'âme du philo-

1. *République*, VI, 503 e, sqq.; *Banquet*, 209 e, sqq.

sophe y est montrée, s'élevant de la beauté des corps à la beauté des âmes, de la beauté des mœurs et des lois à la beauté des sciences, et de la beauté des sciences à l'idée même de la beauté. Mais cette description est encore, à notre gré, trop succincte[1]; en outre, Platon se place au point de vue de l'être plutôt qu'au point de vue où nous avons l'intention de nous placer, au point de vue de la connaissance et de la science. Au contraire, dans le *Sophiste*, Platon a développé une classification dichotomique des sciences, par laquelle on peut concevoir qu'il hiérarchise les sciences les unes par rapport aux autres en même temps qu'il les distingue les unes des autres. Cette classification, en effet, qui considère toutes les sciences comme sciences de décomposition, part des plus basses, de celles qui ont le corps pour objet, et finit par la définition de la science la plus haute de toutes : la dialectique elle-même. Comme, d'autre part, elle est confirmée par d'autres classifications du *Politique*[2], du *Gorgias*[3], du *Philèbe*[4], nous sommes en droit de faire fond sur elle, et de la prendre pour base d'une interprétation générale de la dialectique régressive chez Platon. Or du moment où la dialectique distingue

1. C'est ainsi que dans la transition unique du *Banquet*, 210 *c* : μετὰ δὲ τἀπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, il nous sera possible de distinguer trois aspects successifs et distincts. (v. chap. II, III et IV).

2. *Le Politique*, 282 *b c*, et 258 *c*, sqq.

3. *Gorgias*, 462 *b*, sqq.

4. *Philèbe*, 55 *c*, sqq.

entre deux espèces de sciences, elle doit établir que cette distinction est réelle, et, tout d'abord, si cette distinction est entre un inférieur et un supérieur, que le terme supérieur ne se laisse pas réduire au terme inférieur. Mais, d'autre part, quel sens présentent, pour le dialecticien, ces idées d'infériorité et de supériorité? Il ne saurait être question que d'une infériorité et d'une supériorité logiques : l'inférieur, c'est ce qui est logiquement instable, ou contradictoire. Alors la dialectique régressive soulève une question nouvelle : quelle espèce d'existence la logique peut-elle accorder à ce qui est, par définition, illogique? Quelle valeur la dialectique peut-elle accorder aux degrés de la science et de l'être, à mesure qu'elle les dépasse dans sa marche ascendante?

C'est à ces deux problèmes que l'examen de la première division opérée, dans le *Sophiste*[1], entre les sciences de décomposition qui sont en même temps des sciences d'épuration, permet de donner une première solution. Parmi ces sciences, les unes ont pour objet le corps : c'est ainsi que la médecine est la science de la maladie et de la santé, et travaille à supprimer la maladie au bénéfice de la santé. Les autres ont pour objet l'âme : on peut concevoir, dès maintenant, une science, analogue à la médecine,

1. *Sophiste*, 226 *e*, sqq. Nous négligeons la distinction ici opérée par Platon entre les sciences de purification qui ont pour objet les corps inanimés et celles qui ont pour objet les corps animés.

qui, se fondant sur une théorie de la santé et de la maladie morales, saurait détruire la maladie et rétablir la santé dans les âmes. La distinction des deux sciences est fondée, par conséquent, sur la distinction de leurs objets. Or, pour commencer, nous ne connaissons pas l'âme et le corps de la même manière : l'âme est invisible, le corps est, par définition, sensible, — visible et tangible. Mais les profanes (οἱ ἀμύητοι) « ne croient à l'existence que de ce qu'ils peuvent tenir fermement dans leurs mains[1] » ; pareils aux Titans, « fils de la terre », « ils précipitent du haut du ciel et de l'invisible et jettent à terre toutes choses, prenant grossièrement (ἀτεχνῶς) dans leurs mains les pierres et les chênes ». « Ils affirment, habitués à toucher de pareils objets, que cela seul est, qui produit un choc et un contact, et définissent de la même manière le corps et l'être[2]. » En d'autres termes, ils abolissent la distinction établie entre l'âme et le corps, par la négation même de l'existence de l'âme. Mais si la distinction des objets des deux sciences est détruite, que devient la distinction des sciences elle-même ? Et que devient la dialectique régressive, qui a pour rôle d'opérer cette distinction ? A quelle initiation convient-il de soumettre les profanes, les philosophes matérialistes, pour les soustraire à leur erreur ? Erreur qui peut

1. *Théétète*, 155 *e*.
2. *Sophiste*. 246 *a*. — Cf. *Sophiste*, 247 *c*.

bien ressembler à un vice moral plutôt qu'à un faux raisonnement; néanmoins la seule méthode dont le philosophe puisse essayer pour « purifier » leur pensée reste le raisonnement.

La théorie des philosophes matérialistes est certainement en désaccord avec le sens commun : car les hommes admettent qu'il existe des vivants, c'est-à-dire des êtres composés d'une âme et d'un corps, et, de plus, ils attribuent à l'âme certaines qualités, ou manières d'être, incorporelles, comme d'être juste ou injuste, raisonnable ou déraisonnable. Or les matérialistes sont prêts à affirmer que l'âme « possède un corps », qu'elle est un corps; mais ils hésitent devant les qualités, qui certainement sont immatérielles comme elles sont invisibles, et qui, d'autre part, non moins certainement, sont. Mais, « pour peu qu'ils consentent à ce qu'un être quelconque, si petit que l'on voudra, soit immatériel, cela nous suffit. Car ils doivent nous dire ce qu'ont de commun ces êtres immatériels et ceux qui sont matériels par nature, qui leur permettent de dire que les uns et les autres existent[1] ». — En d'autres termes, le monde matériel comprend des substances et des attributs, et ces attributs ne sont pas corporels. Le corps, c'est l'être fixe qui subsiste, sous le changement des attributs. Le même corps peut avoir été blanc et devenir noir,

1. *Sophiste*, 247 *c d*.

avoir été grand et devenir petit; mais ni le blanc ni le noir, ni la grandeur ni la petitesse ne sont des corps. C'est ainsi que, dans la perception d'une main, je perçois d'abord des doigts, et ces doigts, en tant que doigts, ne sont absolument que cela; mais, d'autre part, j'attribue à ces doigts certaines qualités : l'unité et la multiplicité, la grandeur et la petitesse [1]. Le doigt, par hypothèse, existe en soi; et les attributs qui lui conviennent existent en lui, sans exister au même sens que lui. Bref, tout discours se compose de substantifs et d'adjectifs; substantifs et adjectifs existent donc tous deux en quelque manière, mais non de la même manière : il y a opposition entre le point de vue du sujet logique et le point de vue de l'attribut logique. Mais cette opposition n'est autre que l'opposition du matériel et de l'immatériel; car les qualités sont des êtres immatériels, tandis que les expressions de sujet logique, de substance, et de substance matérielle, sont synonymes. La distinction du point de vue du corps et du point de vue de l'âme est donc réelle : l'âme ne se laisse pas réduire au corps, et la dialectique est en droit de distinguer deux sciences, qui auraient pour objet, l'une le corps, et l'autre l'âme.

Seulement, l'opposition des deux points de vue

1. *République*, VII, 523 *c*, sqq.

étant établie, il faut pousser plus loin l'analyse de cette opposition. Dans l'hypothèse où la substance matérielle existe, il est en même temps vrai de dire que cette substance existe absolument, et cependant que son existence est déterminée par les attributs qui en sont affirmés. Mais quelle est la nature de ces attributs, et de leur relation aux substances ? Une couleur déterminée convient à un être déterminé, mais elle convient à cet être pris non pas en soi, mais dans sa relation à un autre être. Tel objet, blanc pour l'un, est, pour un autre, d'une autre couleur. Le vin, doux au goût pour l'homme sain, paraît et est amer pour le malade. Le caractère paradoxal de la relation d'attribut à sujet peut encore être mis en lumière par une sorte d'*expérience* logique. Placez à côté de six osselets, d'abord, quatre osselets : les six osselets sont *plus nombreux* que les quatre, dans le rapport de 1 1/2 à 1. Placez maintenant, à côté des six osselets, douze osselets, les six osselets sont *moins nombreux* que les douze, dans le rapport de 1/2 à 1. Les mêmes objets sont tour à tour plus ou moins nombreux, sans cesser d'être, en nombre, égaux à eux-mêmes [1]. C'est-à-dire que les attributs qui servent à déterminer les substances expriment les relations extérieures de ces substances. L'opposition constatée tout à l'heure entre le point de vue

1. *Théétète*, 154 c.

du sujet logique et le point de vue de l'attribut logique devient l'opposition du point de vue de l'existence en soi et de l'existence relative.

Mais alors, l'opposition est devenue plus qu'une opposition, — une contradiction. Car, d'une part, si nous nous plaçons au point de vue de l'être en soi, de la substance, nul être ne peut devenir plus grand ou plus petit, en masse ou en nombre, tant qu'il reste égal à lui-même : — l'être auquel rien n'est ajouté ni retranché, ne s'accroît ni ne diminue, mais demeure égal à lui-même ; — enfin, ce qui est à un moment donné ce qu'il n'était pas antérieurement ne peut l'être, sans le devenir ou l'être devenu (ἄνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι)[1]. Et, d'autre part, ces trois propositions sont également fausses, si nous nous plaçons au point de vue de l'attribut et de l'existence relative. S'il existe des substances, on est forcé de reconnaître qu'elles ne peuvent être déterminées et définies que d'une manière extrinsèque, par rapport à autre chose qu'elles-mêmes, et d'aboutir à cette conclusion contradictoire que ce qui existe en soi ne peut pas être déterminé en soi.

Mais les analyses de la dialectique régressive reposent sur le principe de non-contradiction ; sa règle est de produire l'accord logique de la pensée avec elle-même : elle ne peut donc accepter cette

1. *Théétète*, 155 *a b*.

contradiction sans la résoudre. Or, puisque, d'autre part, on sait que l'âme ne peut pas être réduite au corps, il semble qu'il faille essayer, par une démarche tout opposée à celle de la philosophie matérialiste de la substance, de nier l'existence non plus de ce qui est pure détermination incorporelle, mais de l'être fixe, conçu comme substance de ces déterminations. Le corps, en tant que tel, n'a pas de nature intrinsèque : sa nature, ce sont les relations qu'il soutient avec les autres corps. Les qualités sensibles ne sont pas inhérentes au corps dont elles sont affirmées ; elles consistent dans une relation du sujet sentant et de l'objet senti, dans la réciprocité d'une action et d'une réaction. Mais alors, peut-on supposer que, dans ce double mouvement, l'agent et le patient soient des termes définis, des êtres fixes ? « On ne peut penser isolément, d'une manière fixe, ni l'agent ni le patient. Car rien n'est agent avant de rencontrer un patient, ni patient avant de rencontrer un agent ; et ce qui, dans une rencontre déterminée, est agent, aurait, dans une autre rencontre, apparu comme patient [1]. » C'est-à-dire qu'il n'y a pas à distinguer trois termes : un agent, un patient et un mouvement intermédiaire entre ces deux natures fixes. La vérité, qui, pour les « profanes » reste un « mystère », c'est que « tout

1. *Théétète*, 157 *a*.

est mouvement ». « Rien n'est en soi, et l'on ne peut avec exactitude affirmer d'une chose un attribut quelconque; car, si on l'appelle grande, elle apparaîtra petite; si on l'appelle lourde, légère, et ainsi de suite; ... toutes les choses dont nous disons, en nous servant d'une expression mauvaise, qu'elles *sont*, en réalité *deviennent* les unes par rapport aux autres, par l'effet du déplacement, du mouvement et du mélange[1] ». « Il faut supprimer l'être[2]. »

L'univers est un devenir; ajoutons : un devenir spirituel. Le point de vue de la substance est contradictoire : car une chose matérielle peut être, en même temps, égale par rapport à une chose, inégale par rapport à une autre, égale et inégale sans subir d'altération interne ; ce qui implique contradiction. Mais la relation d'égalité et la relation d'inégalité, prises en soi, ont leur valeur propre, indépendante des contradictions de l'objet dont elles sont affirmées. Prises en soi, elles sont identiques à elles-mêmes, puisque leur définition constitue leur nature, et par suite immuables, alors même que les objets égaux cessent d'être égaux, inégaux cessent d'être inégaux, unes, par opposition à la multiplicité des objets auxquels elles conviennent. Comment donc exprimer la relation des choses égales à la forme générale d'affirmation qui les déclare égales, à l'idée

1. *Théétète*, 152 *d*.
2. *Théétète*, 157 *b* : τὸ δ' εἶναι παντάχοθεν ἀφαιρετέον.

d'égalité ou à l'égal en soi? Puisqu'elles sont égales, et ne sont pas absolument égales, car cela seul est absolument égal, qui est égal en soi et par nature, c'est « qu'il leur manque « [illegible] quelque chose pour être égales absolument; la relation des choses égales à l'égal en soi est une relation de l'imparfait au parfait. Or l'imparfait ne peut être conçu que comme participant du parfait et tendant au parfait. Nous disons « que l'objet que nous voyons *veut* (βούλεται) être semblable à un autre être, mais qu'il ne *peut* [illegible] lui être semblable », « qu'il lui est inférieur (ἐλλείπει) », ou que « toutes les choses égales *désirent* (ἐπιθυμεῖ) ressembler à l'égal en soi, mais demeurent dans un état d'imperfection [illegible] [1] ». La relation logique des attributs aux sujets s'exprime par des expressions comme le vouloir, le désir, empruntées à la vie psychique.

De ces raisonnements résulte une double conclusion. Deux fois les philosophes de l'école matérialiste ont tort. D'abord, au point de vue de la substance fixe, il faut substituer le point de vue du devenir. La thèse des anciens poètes est donc vraie: tout devient, tout s'écoule. Ils ont raison (ἔοικεν γ' οὐ φαύλως λέγειν... Πῶς γὰρ ἂν μὴ φαῦλοί γ' ὄντες [2]);

1. *Phédon*, 74 *a*, sqq.

2. *Philèbe*, 43 *a*. Platon n'écarte pas la thèse du mouvement universel, mais cherche à expliquer comment, cette thèse admise, il peut se produire des changements dans l'organisme qui ne soient pas accompagnés de conscience.

— οὐ φαῦλον λόγον[1]). Et en même temps, seconde conséquence, au point de vue de la substance matérielle c'est le point de vue du devenir psychique qu'il faut substituer. L'âme n'est pas une substance fixe, elle se définit comme un devenir, la thèse des anciens poètes, reprise par l'école d'Héraclite, est particulièrement vraie lorsqu'elle s'applique à l'interprétation des phénomènes spirituels, et le langage grec a une valeur philosophique profonde, si vraiment, comme Platon, dans le *Cratyle*, le suppose à demi sérieusement, tous les mots qui expriment des fonctions psychiques : φρόνησις, σύνεσις, γνώμη, ἐπιστήμη, signifient étymologiquement autant de mouvements de l'âme[2]. Car c'est au point de vue de l'âme que l'opposition de l'action et de la passion prend un sens : « l'affirmer et le nier, le désirer et le repousser... doivent être considérés comme des actions ou des passions contraires entre elles; d'ailleurs, actions ou passions, peu importe (εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων· οὐδὲν γὰρ ταύτῃ διοίσει[3]». Ou l'univers est une substance fixe; alors il est matériel, et le réel, c'est le bois et la pierre (ξύλον καὶ λίθος)[4], qui sont la matière

1. *Théétète*, 152 *d*. — Cf. *Lois*, X, 888 *e*, une expression analogue : εἰκός γέ τοί που σοφοὺς ἄνδρας ὀρθῶς λέγειν. Il s'agit de la distinction de la φύσις, de la τέχνη, de la τύχη. Ici encore, Platon accepte la thèse, se réservant seulement de l'interpréter à sa façon.

2. *Cratyle*, 411 *c*, sqq.

3. *République*, IV, 437 *b*.

4. L'expression : ξύλον καὶ λίθος, pour désigner la substance matérielle, est une expression qui fait partie de la terminologie philoso-

(ὕλη, comme synonyme de ξύλον) de l'édifice universel. Ou bien l'univers est un flux et un devenir; alors l'essence de l'univers est spirituelle. Le point de départ de la discussion de l'idée de substance dans le *Théétète*, c'est l'observation que, tant dans le monde matériel que dans le monde spirituel, le repos détruit, le mouvement conserve; c'est-à-dire que l'existence du repos et du mouvement, du corps et de l'âme, y est, au commencement du débat, postulée[1]. Mais la discussion elle-même nous amène à une conclusion contradictoire avec nos prémisses : tout est mouvement, donc le repos n'est pas. L'existence du repos n'était donc, au point de départ, qu'une hypothèse, destinée à se détruire elle-même; et, de fait, si l'essence du repos est de détruire, l'idée de l'existence du repos absolu est contradictoire.

phique de Platon. Cf. *Parménide*, 129 *d* ; — *Gorgias*, 468 *a* ; — *Phédon*, 74 *a*, 74 *d*; — *Alcibiade* I, 111 *b*; — *Théétète*, 156 *e*. — Cf. *Sophiste*, 246 *a*. — L'expression : ὕλη, au sens vulgaire de bois de construction ou bois à brûler, apparaît quatre fois dans le *Critias*, une fois dans le *Politique*, cinq fois dans les *Lois* ; dans un sens qui se rapproche déjà du sens philosophique où Aristote l'emploiera, *Timée*, 69 *a* : ὅτ' οὖν δὴ τὰ νῦν οἷα τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτίων γένη διωλισμένα ; enfin, dans un sens encore plus voisin du sens aristotélicien, *Philèbe*, 54 *b c* : γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντ' ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην. — Cf. *Euthydème*, 280 *c* : οἷον τέκτων, εἰ παρεσκευασμένος εἴη τά τ' ὄργανα ἅπαντα καὶ ξύλα ἱκανά. — Inversement, on trouve encore les expressions λίθοι (*Métaphysique*, Z, 7, 1032 *b*, 30), λίθος (Z, 7, 1033 *a*, 7), ξύλον (Z, 10, 1036 *a*, 10), ξύλον ἢ λίθον (H, 2, 1043 *a*, 8,), au sens de matière, employées par Aristote. λίθοι πλίνθοι ξύλα... ὕλη γὰρ ταῦτα (*Métaphysique*, H, 2, 1043 *a*, 15, 16).

1. *Théétète*, 153 *a*, sqq.

Et il en va de l'opposition de l'âme et du corps comme de l'opposition du mouvement et du repos : si tout est mouvement, tout est âme. En termes grammaticaux, la contradiction qui existe dans toute proposition logique, entre le sujet et l'attribut, entre le substantif et l'adjectif, se résout au point de vue du verbe qui est la liaison de l'un et de l'autre. Car le sujet est, par définition, contradictoire et instable : il se résout en attributs. L'attribut ne nous apparaît encore, d'autre part, que comme la limite abstraite d'une tendance. Mais le verbe καθῆσθαι καὶ βαδίζειν καὶ τρέχειν καὶ πλεῖν[1] exprime la résolution même du sujet en ses attributs, la tendance vers l'idéal, l'action (πρᾶξις)[2]. Il exprime donc le caractère essentiel de la réalité, puisque la réalité est volonté, tendance et action.

Il est donc absolument certain que l'on ne peut pas réduire l'âme au corps ; mais, par là même que cette difficulté est évitée, une difficulté inverse se présente. Si le point de vue de l'âme ne se laisse

1. *Gorgias*, 468 *a*. Expression qui semble avoir appartenu à la terminologie philosophique de Platon : cf. Aristote, *Métaphysique*, Z. 1, 1028 *a*, 20 : διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὂν ἢ μὴ ὄν.

2. Cf. *Lois*, X, 904 *a* : ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς ἐμψύχους οὔσας τὰς πράξεις ἁπάσας. — Cf. l'expression employée, *Théétète*, 155 *e* : πράξεις καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον. L'expression : πράξεις καὶ γενέσεις, qui associe les deux idées d'*action* et de *devenir*, se retrouve chez Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 981 *a*, 17, et *Métaphysique*, B, 2, 996 *b*, 22. Elle appartenait sans doute à la terminologie philosophique de Platon.

pas ramener au point de vue du corps, c'est que le point de vue du corps est contradictoire, et, comme tel, pour la pensée logique, inférieur au point de vue de l'âme : le supérieur ne peut être réduit à l'inférieur. Seulement l'inverse n'est pas vrai ; loin de là. Le contradictoire se détruit lui-même dès qu'il est connu comme contradictoire, l'inférieur se résout dans le supérieur : de sorte que par un nouveau côté, la distinction du corps et de l'âme est vaincue. L'idée de substance, ou de matière, est contradictoire, puisqu'elle est en même temps l'idée de ce qui est en soi, et l'idée de ce qui, en soi, est absolument indéterminé. Mais alors si, pour la dialectique, l'idée de corps n'a plus de sens, que devient la distinction de deux sciences, dont l'une reste, à la lettre, *sans objet* ? Quelle valeur conserve l'idée de corps et de substance ? Il faut convenir que, sur ce point, la pensée platonicienne est souvent énigmatique et obscure ; voici néanmoins en quel sens on peut l'interpréter.

L'âme est, par définition, invisible ; le corps, par définition, visible : d'où la possibilité d'assigner au point de vue matérialiste une valeur relative, si l'on conçoit le visible comme l'image de l'invisible, le corps comme l'expression de l'âme. Or de quelle nature peut être la ressemblance du corps à l'âme ? Elle ne peut se fonder sur une identité, totale ou partielle, d'essence : car entre l'essence du corps et

l'essence de l'âme, il y a distinction radicale, et même contradiction. Mais soit que l'on conçoive l'univers comme un être matériel, soit qu'on le conçoive comme spirituel dans son essence, il est toujours défini comme un système de parties soumises à des relations réciproques. Il reste donc, s'il y a ressemblance du corps à l'âme, que cette ressemblance soit une pure identité de rapports, ou proportion : le corps est l'analogue de l'âme. Si la santé du corps symbolise la santé de l'âme, c'est à condition que le corps, d'une part, l'âme, de l'autre, comprennent une multiplicité de parties, et que la relation qui unit les parties du corps entre elles soit identique à la relation qui unit les fonctions de l'âme. Ce que le ventre et les organes situés au-dessous du diaphragme sont au cœur et aux organes situés dans la cavité thoracique, la passion et la sensation, les facultés appétitives le sont à l'énergie (θύμος) et à l'activité volontaire ; — et ce que ces deux parties du corps, prises ensemble, sont à l'encéphale, les facultés confuses de la sensation et de l'action le sont à la pensée réfléchie[1]. Le corps n'existe pas en soi, comme une substance; mais il a une valeur, et par suite une existence symbolique et relative : il existe, pour ainsi dire, *par analogie*.

Il y aura donc, d'abord, entre les sciences qui

1. *Timée*, 69 *d*, sqq.

se proposent l'amélioration du corps et celles qui poursuivent l'amélioration de l'âme, un parallélisme rigoureux et un rapport étroit d'expression [1]. « La vraie gymnastique [2] (ἡ βελτίστη γυμναστική) est sœur de la musique », si l'on entend par musique le système littéraire et artistique qui constituait chez les Grecs le programme de l'éducation morale. « Le défaut de simplicité, en musique, produit l'intempérance et l'irréflexion (ἀμουσία), en gymnastique, la maladie; la simplicité, inversement, produit, en musique, la réflexion et la modération (σωφροσύνην) dans les âmes, en gymnastique, la santé physique [3]. » En raison de ce parallélisme, le vice peut, d'une part, être expliqué, comme dans le *Timée*, par des causes pathologiques : « le méchant devient méchant par l'effet d'une mauvaise disposition de son corps [4] ». Mais inversement la santé physique, dans la *République*, ne prend de sens que par rapport à la santé psychologique. Le corps ne peut, par sa vertu propre, rendre l'âme vertueuse : mais tout au contraire c'est l'âme vertueuse qui peut, par sa vertu, donner au corps toute la vertu dont il est susceptible [5]. L'action de l'éducateur sur les âmes peut

1. *République*, III, 403 *d*, sqq.
2. *République*, III, 404 *b*.
3. *République*, III, 404 *e*.
4. *Timée*, 86 *e*. Platon ajoute : et d'une mauvaise éducation.
5. *République*, III, 403 *d*. — Cf. *Charmide*, 156 *d*, sqq.

être conçue comme une sorte de médecine, et le vice comme une « maladie de l'âme ». Mais inversement un art comme la médecine peut être conçu comme une pédagogie appliquée aux maladies [1], et même un art tel que l'agriculture comme ayant pour objet l'éducation des plantes [2]. Seulement, ces croisements, ces interversions dans l'application des mots, n'ont pas, dans les deux cas, la même valeur : car, s'il y a, entre l'âme et le corps, rapport d'expression, ce rapport n'est pas strictement réciproque. C'est l'âme qui fait la réalité du corps, c'est le point de vue de l'âme qui donne au point de vue du corps une valeur dialectique ; aussi, du langage physiologique et du langage psychologique, c'est le second qui est le vrai. Le corps existe non pour soi, mais pour l'âme, et la médecine doit s'inspirer de ce principe par dessus tout autre. Car santé, c'est proportion, et, dans l'être vivant, la proportion la plus importante est celle du corps à l'âme [3] : le médecin vrai est un moraliste, « un politique [4] », et comme le juge fait périr le coupable qu'il juge incapable de s'amender, de même le médecin vrai abandonne et « condamne » le malade qu'une santé chétive doit

1. *République*, III, 406 *a* : τῇ παιδαγωγικῇ ταύτῃ τῶν νοσημάτων τῇ νῦν ἰατρικῇ.
2. *Timée*, 77 *a* : παιδευθέντα ὑπὸ γεωργίας.
3. *Timée*, 87 *c d*.
4. *République*, III, 407 *e*.

rendre incapable de vivre utilement pour lui-même et l'État. De même, le maître de gymnastique, le pédotribe est un éducateur moral : s'il astreint l'enfant à des exercices pénibles, c'est en vue de développer en lui non pas la force, mais le courage. De sorte que de nouveau s'évanouit la distinction de l'âme et du corps. Non seulement le corps est analogue à l'âme, non seulement le corps existe par son rapport à l'âme, mais il faut dire plus. « Ceux qui font l'éducation des enfants par la gymnastique et la musique ne la font pas en vue du but que certains croient [1]. » Car ils croient, par la gymnastique, améliorer le corps et, par la musique, améliorer l'âme. En réalité, gymnastique et musique ont, l'une autant que l'autre, l'amélioration de l'âme pour objet. L'âme est complexe : si en elle la faculté de réflexion se développait exclusivement, elle deviendrait faible et lâche : si, au contraire, la faculté d'action, ignorante et brutale. L'éducation doit donc combiner la gymnastique et la musique, afin de réaliser l'harmonie non pas du corps avec l'âme, mais des diverses fonctions de l'âme entre elles. Un Dieu a fait correspondre ces deux sciences « à deux objets qui sont la faculté de réflexion (τὸ φιλόσοφον) et la faculté d'action (τὸ θυμοειδές), et non pas le corps et l'âme, si ce n'est par surcroît », ou

1 *République*, III, 410 c.

par accident (εἰ μὴ εἴη πάρεργον)[1]. D'où une nouvelle application de la méthode analogique ou symbolique : l'opposition même du corps et de l'âme sert maintenant de symbole à l'opposition mutuelle des diverses facultés de l'âme.

C'est en ce sens que se laisse interpréter la distinction de l'âme et du corps, telle qu'elle est définie dans le *Philèbe*[2]. Platon vient de définir, dans ce dialogue, la distinction de l'âme et du corps par la distinction des plaisirs qui sont de l'essence du corps et de ceux qui relèvent de l'âme. Lorsqu'un mouvement physique s'éteint dans le corps avant d'avoir gagné l'âme, il y a *insensibilité ;* lorsqu'il atteint l'âme, il y a *sensation ;* enfin si l'âme, en dehors de toute collaboration avec le corps, conserve ou ressuscite une sensation passée, il y a *mémoire* ou *rémi-*

1. *République*, III, 411 *e*. L'expression : εἰ μὴ εἴη πάρεργον revient fréquemment dans les dialogues platoniciens. Τὸ πάρεργον, c'est ce qui n'est pas proportionné à la fin poursuivie (*Timée*, 38 *d* : [τὰς αἰτίας] εἴ τις ἐπεξίοι πάσας, ὁ λόγος πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὧν ἕνεκα λέγεται παράσχοι). C'est l'inexact et l'approximatif, par opposition à ce qui est scientifique et exact (*Timée*, 89 *d* : δι' ἀκριβείας μέν... τῷ δ' ἐν παρέργῳ. — *Lois*, VII, 793 *e* : ἀκριβῶς... καὶ μὴ παρέργως). Il sert très généralement à désigner le plaisir, fin fausse de nos actes, par opposition à la vérité, véritable fin de l'âme. V. *République*, VII, 527 *c* (Utilité pratique des sciences théoriques, non essentielle à la nature de celles-ci), *Phèdon*, 91 *b* et *Phèdre*, 274 *a* (la dialectique ne ressemble à la rhétorique que par accident, superficiellement : son objet est non de plaire, mais de démontrer) ; cf. *le Politique*, 286 *d* : οὔτε γὰρ πρὸς τὴν ἡδονὴν μήκους ἁρμόττοντος οὐδὲν προσδεησόμεθα, πλὴν εἰ μὴ πάρεργόν τι.

2. *Philèbe*, 32 *b*, sqq.

naissance. Or la mémoire est une condition nécessaire du phénomène du besoin ou du désir. La soif, par exemple, est le désir de la boisson (τοῦ πώματος), ou, plus exactement, le désir de boire la boisson (τῆς πληρώσεως τοῦ πώματος) ; elle suppose donc, d'une part, l'absence de la boisson, et, d'autre part, la présence de la boisson : pour que l'âme désire la boisson, il faut que la boisson lui soit présente idéalement. L'âme devra donc emprunter au passé la représentation de l'avenir : d'où, avec la conscience d'un manque actuel, qui produit une souffrance, l'idée de la satisfaction possible de ce manque, la prévision qui produit un plaisir. La souffrance, en ce cas, est dite corporelle, puisqu'elle implique la coopération de l'âme et du corps ; le plaisir qui s'y mêle est dit mental, car il suppose un divorce relatif entre l'âme et le corps. Mais, d'autre part, le *Théétète* nous apprend que le corps n'existe pas en soi, qu'il est le produit d'un concours de mouvements, qu'il a même définition et même essence que la sensation. L'opposition, admise dans le *Philèbe*, se réduit donc, dans le *Théétète*, après une analyse plus profonde, à l'opposition, dans l'âme elle-même, de la sensation présente et de la faculté de mémoire et de prévision. L'âme est un développement dans le temps, et, en elle comme dans le temps, on peut distinguer deux points de vue : le point de vue du devenir, du passage du passé à l'avenir, et le point

de vue de l'instant dans lequel ce passage s'effectue[1]. L'opposition de l'âme et du corps symbolise l'opposition du médiat et de l'immédiat, de la réflexion qui prévoit et prépare l'avenir (τὸ λογιστικόν), et de la passion immédiate ainsi que de la réaction immédiate contre cette passion (τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές). Mais, il faut ajouter que, même dans le désir (ἡ ἐπιθυμία), la distinction se reproduit; le désir implique une contradiction d'états de conscience, soit lorsqu'il tend à sa satisfaction, soit lorsqu'il commence à la réaliser. Celui qui a soif et se désaltère souffre et jouit à la fois; « ces deux phénomènes ne se produisent-ils pas dans le même lieu et dans le même temps *de l'âme ou du corps, comme l'on voudra? Car cela, je crois, ne fait pas de différence* » (εἴτε ψυχῆς εἴτε σώματος βούλει; οὐδὲν γάρ, οἶμαι, διαφέρει[2]).

N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que, dans le langage courant, est entendue la distinction de l'âme et du corps? Celui-là aime le corps, est φιλοσώματος, qui aime le gain ou l'honneur, l'un ou l'autre ou l'un et l'autre à la fois, c'est-à-dire en qui domine la passion (ἐπιθυμία) ou l'énergie irrationnelle (θυμός). Celui-là, au contraire, est φιλόσοφος, qui s'affranchit de la domination du corps, en d'autres termes de la domination des passions. Car le corps, c'est, par

1. *Théétète*, 177 *d*, sqq.
2. *Gorgias*, 496 *c*.

définition, l'objet de la sensation : « c'est le plaisir qui fait l'âme corporelle [illegible] [1]. » Mais l'objet sensible n'a pas d'existence indépendante de la combinaison de mouvements qui le produit ; le corps, c'est un nom de la sensation : « connaître par le corps [illegible] ; c'est connaître par la sensation [illegible] [2]. » Il est désormais permis d'employer les termes de corps et d'âme, alors même que le corps n'existe pas substantiellement et en soi, à condition que le corps désigne « la partie corporelle » de l'âme, et l'âme, seulement l'âme envisagée comme pouvoir de réflexion, l'âme dans sa pureté.

En résumé, la distinction des deux sciences qui ont pour objet, l'une l'amélioration du corps, l'autre l'amélioration de l'âme, ainsi que l'examen dialectique des deux notions d'âme et de corps qui servent de fondement aux deux sciences distinctes, comporte trois moments : nous pouvons, dès maintenant, saisir la loi du développement de la dialectique régressive. Il est établi, d'abord, qu'il y a opposition réelle entre le point de vue du corps et le point de vue de l'âme, et que la distinction des deux sciences est fondée ; — en second lieu, que cette opposition est entre un terme inférieur et un terme supérieur, celui étant dialectiquement inférieur qui

1. *Phédon*, 83 *d*.
2. *Phédon*, 79 *c*.

est logiquement instable et non existant, que le corps n'existe pas au sens où l'âme existe, et par suite que la distinction est de nouveau vaincue ; — enfin et en troisième lieu, que le corps existe, sans exister au même sens que l'âme, que l'inférieur est *par rapport* au supérieur, et que la distinction des deux sciences subsiste, quoique les deux sciences n'aient pas la même valeur, et que l'une serve seulement d'auxiliaire et de symbole à l'autre. La médecine, la gymnastique, tous les arts qui se proposent, en apparence, l'amélioration du corps en tant que corps, ne sont que des symboles, des instruments ou des parties intégrantes de l'art qui poursuit l'amélioration morale et le perfectionnement intérieur : le corps n'est qu'une façon de parler de l'âme. Mais, de plus, à côté des deux sciences ci-dessus distinguées, médecine des corps et médecine des âmes, la critique philosophique, la dialectique régressive constitue, en quelque sorte, une troisième science, qui sépare l'âme du corps, comme elle ferait le pire du meilleur, et travaille à l'amélioration de l'âme par la critique et la destruction du point de vue matérialiste. Il y a donc là trois formes de purification (κάθαρσις) étroitement liées entre elles, et la dernière en particulier peut encore trouver dans certains phénomènes physiologiques son expression et son symbole. Une même définition convient à la purification et à la

mort. « On appelle mort », et on appelle de même purification, « la séparation de l'âme et du corps[1] ». Mais si le corps définissait l'existence, la mort romprait le lien de l'âme avec l'être ; si, au contraire, le corps n'existe pas comme substance indépendante, et ne sert qu'à désigner l'élément irrationnel de l'âme, le phénomène physiologique de la mort ne fait que symboliser l'état d'esprit du sage et du philosophe. Nul *mot* ne doit être rejeté, pourvu que, sous le mot, on saisisse la *définition* qui constitue l'*être* désigné par le mot[2]. Tels les mots de purification et de mort : on peut retenir la définition qui en a été donnée un peu plus haut, pourvu que l'on se souvienne de la critique à laquelle Platon a soumis l'idée de corps, et de la signification symbolique finalement prise par cette idée. Alors il apparait que la vraie mort, c'est la mort à la vie des sens et au règne de la passion ; que la purification vraie, la définition de la purification, c'est la distinction de la connaissance fausse et de la connaissance vraie, la suppression de la contradiction, de l'ignorance, du vice et de l'erreur, c'est-à-dire, en dernière analyse, la dialectique elle-même.

1. Phédon, 64 c ; 67 d.
2. Id. Lois, 8, 866 c, sqq.

II

L'ÉTAT ET L'INDIVIDU

Si donc le corps n'existe pas comme substance, il y a du moins un usage philosophique de l'idée de corps. Le corps, pris en soi, est un pur non-être; il faut le nier. Mais, si la nécessité logique de le nier ne prévaut pas contre la nécessité de s'exprimer, au moins provisoirement, en langage matérialiste, il reste une ressource pour affirmer et nier le corps en même temps, c'est de lui attribuer une existence symbolique. Le corps est, si l'on veut, mais il n'est que dans un certain sens, il est par et pour l'âme, par analogie avec l'âme. Le dialecticien ne s'intéresse donc plus pour elles-mêmes aux sciences qui poursuivent l'amélioration du corps; néanmoins, s'il veut appliquer plus avant, aux sciences dont l'amélioration de l'âme est l'objet, sa méthode de classification et

d'épuration logique, il ne doit pas négliger les premières : grâce à elles, il lui est permis d'employer la connaissance du corps pour la connaissance indirecte et symbolique de l'âme, l'analogie de la première espèce des sciences d'épuration pour la classification de celles qui rentrent dans la seconde espèce. Il y a dans le corps deux sortes de vice : la maladie et la laideur. Si le corps est l'analogue de l'âme, on peut induire la présence, dans l'âme, de deux vices symétriques en quelque sorte à ceux-là : un état maladif et une laideur de l'âme. Il y a, selon la définition platonicienne, maladie dans le corps, lorsqu'il y a conflit et divorce des éléments entre lesquels il y a affinité de nature ; on pourra considérer, par analogie, comme une maladie de l'âme le vice (κακία) proprement dit, né d'un conflit soit des jugements avec les désirs, soit de l'énergie avec le plaisir, soit du raisonnement avec la souffrance, puisque, toutes ces puissances étant psychiques, il y a entre elles affinité naturelle. De même il y a laideur physique lorsque les parties de l'organisme, qui devraient, du fait même de leur organisation, concourir vers une même fin, manquent de l'harmonie nécessaire pour l'atteindre : la maladie est un conflit violent d'éléments qui devraient être unis, la laideur est une simple privation de symétrie, une désharmonie. Mais la fin de l'âme, c'est la vérité, et l'impuissance à atteindre cette fin, c'est l'ignorance.

La proportion complète s'énonce de la manière suivante : ce que la laideur est à la maladie, l'ignorance l'est au vice[1]. Or, de la distinction des objets suit, comme tout à l'heure, la distinction des sciences. La médecine est la science qui a pour objet de supprimer la maladie ; parallèlement à la médecine se développe la justice sociale, la science de la répression pénale (ἡ κολαστική), médecine sociale qui, comme la médecine des corps, lutte, par l'application de remèdes violents, contre la transgression de la loi et de l'ordre social. La gymnastique a pour objet d'assurer, par des exercices méthodiquement dirigés, le développement harmonieux de toutes les fonctions du corps, de supprimer dans le corps la laideur et le défaut de proportion : l'éducation, ou l'enseignement (ἡ διδασκαλική), communique à l'homme la science, grâce à laquelle il acquerra l'harmonie intellectuelle, et saura proportionner ses efforts à sa puissance, d'une part, et, de l'autre, à sa fin.

Mais cette seconde démarche de la dialectique régressive soulève les mêmes difficultés que la première. La distinction entre la répression pénale et l'enseignement de la vérité est fondée, directement, sur la différence très marquée des méthodes que l'une et l'autre emploient, comme, indirectement, sur

1. *Sophiste*, 227 *d*, sqq.

l'analogie d'une distinction empruntée aux sciences qui ont le corps pour objet. Mais l'une et l'autre sont des sciences d'épuration : elles distinguent, dans les âmes, un inférieur et un supérieur, et suppriment le premier au bénéfice du second ; et la dialectique, qui distingue ces deux sciences, est, elle aussi, une méthode d'épuration : elle doit donc établir que l'une des deux sciences est inférieure à l'autre, inférieure en ce sens qu'elle est illogique dans son objet. En d'autres termes, il doit en être, pour la dialectique, de cette distinction nouvelle entre les deux sciences d'amélioration morale comme de la distinction précédente entre deux sciences d'amélioration, l'une physique, l'autre morale : c'est une distinction évanouissante. L'idée de corps est contradictoire, puisque le corps, en même temps et sous le même rapport, *est*, car il est, par hypothèse, substance, et *n'est pas*, car il est, par hypothèse aussi, indétermination absolue. De même l'idée de justice, entendue comme art de répression pénale, est contradictoire, parce qu'en même temps et sous le même rapport elle possède et ne possède pas le caractère moral et scientifique qu'elle prétend posséder. Mais alors la dialectique ne doit-elle pas avoir pour objet de la dépasser et de la supprimer ? En quel sens peut-on dire encore qu'elle existe pour le dialecticien ?

Rendre le bien pour le bien, le mal pour le mal,

telle est la conception vulgaire de la justice. Le juste est celui qui sait rendre service à ses amis et faire du mal à ses ennemis. Mais quels sont les amis et les ennemis du juste? Sont-ce ceux qui sont ses ennemis et ses amis en apparence, ceux qui lui apparaissent seulement comme tels? ou, au contraire, ceux qui lui sont ennemis et amis en essence et par définition? A ce second point de vue, qui est le point de vue *vrai*, l'ami du juste, c'est le juste, l'ennemi du juste, c'est l'injuste. Le juste, en conséquence, et toujours d'après la définition vulgaire, mieux analysée seulement, c'est celui qui sait rendre service (εὖ ποιεῖν) aux justes et maltraiter (βλάπτειν) les hommes injustes. L'infliction du châtiment (τὸ κολάζειν), de la souffrance, des mauvais traitements, appartient donc à l'essence de la justice. Or la souffrance est dénuée de toute espèce de valeur morale. Celui qui maltraite un cheval le gâte ; il détruit ce qui est constitutif de la vertu du cheval, sa vigueur ou sa vitesse. De même, et par analogie, celui qui maltraite un homme, ne l'améliore pas, comme devrait faire, par hypothèse, la justice ; mais, au contraire, il détruit en lui la principale vertu humaine, la justice. Donc le châtiment, qui définit la justice, et qui consiste dans l'infliction d'une peine, a pour effet non d'améliorer l'injuste, mais de le rendre plus injuste [1].

1. *République*, I, 334 *b*, sqq.

Réciproquement, elle rend injuste le juste qui inflige la peine, et injuste dans l'acte même d'infliger la peine. Car la justice, entendue comme la science de la répression pénale, consiste dans la compensation de l'injustice commise par une injustice inverse. Mais *rendre* une injustice, c'est encore *faire* une injustice; s'il est contraire à l'essence du juste de faire injustice, il est également contraire à son essence de répondre à l'injustice par l'injustice, de rendre le mal pour le mal [1]. La répression pénale est doublement mauvaise, mauvaise pour celui qui subit la peine, mauvaise pour celui qui l'inflige.

Si donc la justice est un bien, elle ne saurait être l'œuvre de la répression pénale; mais, réciproquement, si elle est considérée comme le produit des châtiments sociaux, elle cesse d'être un bien en soi. Effectivement ce n'est pas comme un bien en soi que le sens commun s'accorde à considérer la justice. Les pères, éducateurs naturels des enfants, les poètes, éducateurs attitrés du peuple, peuvent bien célébrer la justice, jamais ils ne célébrent la justice en soi [2]. La justice, à les entendre, n'est pas un bien en soi, mais un bien par rapport à autre chose que soi, et, en soi-même, un mal [3]. Elle est bonne à cause de la considération

1. *Criton*, 49 *a*, sqq.
2. *République*, II, 363 *a* : αὐτὴν δικαιοσύνην.
3. *République*, II, 358 *a*.

extérieure qui s'attache à la personne du juste, puis des alliances et des honneurs politiques qui lui sont réservés, enfin des récompenses qui l'attendent après la mort. En regard de tant d'avantages, on place la déconsidération et l'isolement de l'injuste, en cette vie, ainsi que les châtiments qui le menacent après la mort. Mais ce calcul des avantages et des inconvénients extérieurs de la justice et de l'injustice n'a rien de convaincant; et, d'autre part, il est évident que, tout à l'encontre de la justice, l'injustice n'est mauvaise que par ses conséquences, qu'elle est un bien en soi. S'agit-il, dans une affaire quelconque, de donner, c'est le juste qui paie le plus, l'injuste qui paie le moins; s'agit-il de prendre, le juste ne prend rien et l'injuste prend tout. Quant aux sanctions religieuses, elles ont été conçues de telle sorte qu'en consacrant la justice, elles couvrent aussi l'injustice : il est des moyens d'acheter les dieux à prix d'argent; le riche est aimé des dieux, non le juste[1]. C'est ainsi qu'entre l'éloge de la justice et l'éloge de l'injustice les hommes hésitent, parce qu'ils n'ont d'autre critérium qu'un critérium extérieur de l'excellence de la justice.

Mais ils ont tort d'hésiter. Car si la justice et l'injustice ne sont des biens ou des maux que relativement à leurs conséquences sociales, si le droit

1. *République*, II, 363 *a*, sqq.

ne consiste que dans la limitation réciproque des appétits humains, l'origine du droit et de la justice est claire : à l'injustice appartient la réalité, dont la justice n'est que l'apparence et l'enveloppe. Entre ce qui est souverainement bon, commettre l'injustice et ne pas être puni, et ce qui est souverainement mauvais, souffrir l'injustice et ne pouvoir punir l'auteur de l'injustice, les hommes se sont arrêtés à une moyenne conventionnelle : ils ont décidé, d'une part, que toute injustice commise serait punie et, d'autre part, que toute injustice subie serait vengée [1]. De cette convention originelle le droit est sorti. La majorité, composée de faibles, l'a emporté sur le petit nombre des forts : incapables d'injustice, précisément parce qu'ils sont faibles, ils ont dicté la loi aux forts, capables d'injustice et disposés à l'usurpation : modérés dans leurs ambitions, toujours parce qu'ils sont faibles, ils ont seulement exigé que la possession des biens de chacun fût garantie par tous à chacun, ils ont décrété l'égalité des lois [2]. Donc, la justice n'est pas un bien, mais une limitation extérieure, une nécessité : la justice, c'est le bien des autres [3]. La justice n'est pas la réalité : au fond et en réalité, tous

1. *République*, II, 358 c. sqq.
2. *Gorgias*, 483 b, sqq.
3. *République*, I, 343 c.: ὅτι ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι.

les hommes tendent et aspirent à l'usurpation ; la justice, c'est l'apparence, née d'une convention sociale. « Laissons à tous deux la liberté de faire ce qu'ils veulent, au juste comme à l'injuste, et voyons où leur inclination naturelle les pousse. Alors nous saisirons la vérité sur le fait : le juste tend au même but que l'injuste, à savoir à l'usurpation (τὴν πλεονεξίαν, le plus-avoir), que toute la nature (φύσις) poursuit comme un bien ; c'est par convention (νόμῳ) que l'un et l'autre se soumettent, par contrainte, au respect de l'égalité [1]. »

Par conséquent, si la justice est identifiée à la correction pénale, l'injuste est le vrai, et quiconque aura, selon le précepte philosophique, dépassé le point de vue de l'apparence [2], cessera d'être dupe de la justice, ne sera juste qu'en apparence et vis-à-vis des autres hommes, mais fera de l'injustice la réalité de sa vie ; doublement injuste, puisqu'il ajoutera le mensonge à l'injustice, il saura rendre invisible son injustice, suppléant par une « habileté d'orateur populaire et d'avocat » à l'anneau légendaire de Gygès. Plus audacieux et plus fort, l'injuste méprisera ces détours ; il saura proclamer par ses actes que la morale de l'égalité et de la justice est une morale d'esclaves. « La nature nous dit que cela est laid (αἰσχρόν) qui est mauvais (κακόν), à savoir de

1. *République*, II, 359 *c*.
2. *République*, II, 361 *b* : ἀφαιρετέον δὴ τὸ δοκεῖν.

subir l'injustice; c'est la loi sociale qui nous dit que le plus laid (αἴσχιον), c'est de commettre une injustice; car se laisser infliger une injustice, voilà qui n'est pas le fait d'un homme libre, mais d'un esclave, pour qui mieux vaut vivre que mourir[1]. » Aussi « vienne seulement un homme dont la nature soit assez forte, qui secoue, déchire et rejette tout cela, qui foule aux pieds nos écritures, nos illusions, nos sortilèges et toutes ces conventions contre nature, alors l'esclave de tout à l'heure se dresse tout debout et devient maître, et la justice selon la nature éclate[2]. » Ce n'est plus seulement dans son for intérieur, ce n'est plus dans sa vie privée, qu'il rompt avec le mensonge et la dissimulation; il règne sur l'état et inaugure la tyrannie. Vraiment libre, il est alors vraiment heureux; car le citoyen injuste peut être flétri des noms de voleur, ou d'assassin, ou de sacrilège; mais le tyran qui pille les temples, les maisons particulières et les trésors publics, non pas en détail, mais en bloc, celui-là est accable de louanges, appelé « bienheureux et glorieux », non seulement par ses concitoyens, mais par les autres cités; il est respecté, parce que ce que les hommes craignent, ce n'est pas l'injustice commise, c'est l'injustice subie; il fait éclater aux yeux la « justice naturelle », et, sur les ruines du droit des faibles,

1. *Gorgias*, 483 *a b*.
2. *Gorgias*, 484 *a*.

fonde le droit des forts [1]. — C'est ainsi que la justice, si elle n'est définie que par la crainte d'un châtiment extérieur, perd toute valeur morale et toute valeur philosophique. Elle n'est pas une science, puisque le juste est une dupe : il faut renverser l'usage commun des mots. La justice est sottise et pure bonté d'âme (εὐήθεια) [2]. Est-ce à dire que l'injustice soit méchanceté (κακοήθεια)? Non, mais science (σοφία), prudence et bon conseil (εὐβουλία).

C'est à de telles conclusions qu'amène l'examen critique de la notion de justice, lorsqu'elle est associée à la notion de peine. Si la justice est définie comme la science, ou l'art, de la répression pénale, elle n'est pas une science, elle n'a pas de valeur morale. Mais la dialectique ne s'arrête pas là, et l'examen critique de ces conclusions elles-mêmes conduit à une conception toute contraire de la jus-

1. *République*, I, 344 *a*, sqq.

2. *République*, I, 348 *d*. — Platon emploie le terme d'εὐήθεια en plusieurs sens : 1° au sens vulgaire et insultant (la vertu est bêtise), lorsqu'il laisse la parole à des adversaires, à des interlocuteurs de Socrate. V. *République*, I, 336 *c*, 343 *c*, 348 *d*, 349 *b*. — 2° en un sens tout opposé, conforme à l'étymologie, mais non au sens courant du mot. V. *République*, III, 400 *d e* : Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ, οὐχ ἣν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν ὡς εὐήθειαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν. — 3° en un sens moyen, pour désigner la vertu vulgaire, qui n'est liberté qu'en apparence, et en réalité esclavage, que la dialectique justifie d'une façon relative, mais qui ne porte pas en soi ses titres de justification. V. *Phédon*, 68 *e* : ταύτην τὴν εὐήθη σωφροσύνην. (Cf. 68 *c* : ἡ σωφροσύνη, ἣν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην.)

tion sociale : on trouve dans les dialogues de Platon toute une série d'arguments inverses dont le sens est que la justice est une science, qu'elle possède une valeur morale. Et d'abord l'opposition que le réalisme de Thrasymaque dans la *République*, de Callicles dans le *Gorgias* établit entre la loi, conventionnelle et abstraite, et le fait de nature, est-elle valable? Si le droit naturel, c'est le droit du plus fort, est-ce que la société, fondée sur l'idée de l'égalité des droits, ne fait pas partie de la nature? Est-ce que vraiment elle échappe à la domination de la « justice naturelle », du droit de la force? Les faibles ont dicté la loi aux forts : c'est donc qu'ils étaient la majorité et la force. Car l'ordre naturel ne pouvait pas être violé, le droit de la force ne pouvait pas ne pas être respecté. Ce n'est donc pas seulement au point de vue de la loi, ou de la convention sociale, c'est au point de vue du fait, et de la nature, que la domination du grand nombre, l'égalité juridique du fort et du faible, est justifiée[1]. La conclusion à tirer du naturalisme de Callicles, ce n'est donc pas la révolte ou la tyrannie, c'est plutôt l'acceptation fataliste de la légalité. Ainsi semble bien en fait conclure Thrasymaque : toute légalité est fondée en droit; « les uns, parmi les états, sont soumis à un régime tyrannique, les

1. *Gorgias*, 488 *b*, sqq.

autres à un régime démocratique, les autres enfin à un régime aristocratique : dans chacun la domination appartient aux gouvernants ; chaque gouvernement établit les lois en vue de son intérêt propre, la démocratie des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques, et ainsi de suite ; et, en les établissant, tous manifestent que cela est juste pour les gouvernés qui est conforme à l'intérêt des gouvernants, et l'on châtie celui qui les transgresse comme violant la loi et la justice [1] ». Bref, la définition du « droit naturel », loin d'être la négation de toutes les définitions sociales du droit, les comprend toutes. Le droit fait partie de la nature, comme la violation du droit elle-même, et, si le réel, le fait, c'est l'injustice, la justice est justifiée comme une forme de l'injustice.

Or, si la justice est identifiée à la légalité, la légalité étant définie comme la conformité aux intérêts du ou des gouvernants, la justice n'est plus une illusion et une duperie, elle est possible comme science. Car, sans doute, la légalité peut être entendue de deux façons : ou bien le juste, ce sera l'obéissance aux commandements du gouvernement, à ce qui *apparaît* aux gouvernants comme conforme à leur intérêt ; ou bien ce sera l'obéissance à leur intérêt *vrai*, quand bien même

1. *République*, I, 338 *d e*.

ils donneraient des ordres contraires à leurs intérêts. Au second sens seulement, la justice peut constituer une science ; mais le second sens est aussi le seul qui présente une valeur philosophique. On prétend à tort que le gouvernant peut se tromper sur son intérêt : mais alors il ne mérite plus, philosophiquement, la dénomination de gouvernant. On n'appelle pas médecin celui qui se trompe dans son diagnostic, en tant qu'il commet cette erreur. De même le gouvernant, au sens exact (ἀκριβεῖ λόγῳ), et non plus au sens vulgaire (ὡς ἔπος εἰπεῖν) du mot, est gouvernant, dans la mesure où il possède la science du gouvernement. C'est donc qu'il existe une science du gouvernement, une science de la justice [1].

Un autre indice conduit à la même conclusion. On dit : la justice est ignorance, l'injustice est science. Il convient donc de voir, en cherchant des analogies dans les sciences en général, comment se manifeste la relation de la science et de l'ignorance, comment se comporte le savant vis-à-vis de l'ignorant, et réciproquement. Le médecin ne vise pas à l'emporter sur le médecin : il reconnaît en lui un égal, et la science, égale en tous deux, crée entre eux l'accord et l'harmonie. Mais il vise à l'emporter sur le non-médecin : la possession de la science lui

1. *République*, I, 339 *b*, sqq.

donne une supériorité sur celui-là, met entre eux la différence et la dissension. Inversement le non-médecin vise à l'emporter sur le médecin et sur le non-médecin indistinctement : car il ne connaît pas plus son ignorance médicale qu'il ne connaît la science médicale; et l'ignorance produit en lui l'imprudence. Or, sur le domaine des relations juridiques, l'injuste cherche à usurper indistinctement sur l'injuste et sur le juste, sur celui qui est semblable à lui et sur celui qui diffère de lui : il est permis de conclure, par analogie avec la médecine, que l'injuste est un ignorant, car c'est le caractère de l'ignorance qu'elle prétend l'emporter à la fois sur la science et sur l'ignorance. Le juste cherche à usurper sur l'injuste, non sur le juste : double marque que la justice participe de la science, puisque c'est elle, et non l'injustice, qui crée un accord intellectuel entre ceux à qui elle est commune [1].

Mais alors, si la justice est une science, l'analogie des autres sciences permet de conclure qu'elle n'est pas science de ce qui est conforme à l'intérêt du ou des gouvernants. La science de la justice réside chez le gouvernant, comme la science médicale chez le médecin ; or la médecine, en tant que science, n'a pas, si ce n'est indirectement, pour objet l'intérêt

1. *République*, I, 349 *b*, sqq.

du médecin. L'intérêt d'une science, et par suite du savant, dans la mesure où il est défini par la possession de la science, ce n'est pas l'intérêt du savant, c'est la perfection de la science elle-même. Le pilote a beau être assis sur le navire, et prendre, en tant qu'homme, sa part des périls de la navigation : son intérêt, en tant que pilote, l'intérêt de sa science, ce n'est pas son propre salut, sa propre arrivée à bon port, c'est le salut du navire et des passagers qu'il conduit. De même, et par analogie, l'intérêt du gouvernant, précisément pris, du gouvernant en tant que gouvernant, c'est l'intérêt des gouvernés [1]. On objectera que le gouvernant ne gouvernerait pas, que le berger ne garderait pas les troupeaux, que le médecin ne guérirait pas les malades, si gouvernant, berger, médecin ne poursuivaient la rétribution de leurs peines [2]. Mais le traitement de l'homme d'état n'est pas plus l'objet de la science du gouvernement que le salaire du berger n'est l'objet de l'art d'élever les moutons, et que les honoraires du médecin ne sont l'objet de la médecine. L'intérêt d'une science, c'est l'intérêt de son objet; et si d'ailleurs ces diverses rétributions doivent être l'objet d'une science, ce sera d'une science nouvelle, la théorie des salaires (μισθωτική, μισθαρνητική), qui s'applique d'une façon générale à

1. *République*, I, 341 *c*, sqq.
2. *République*, I, 343 *a*, sqq.

toutes les sciences, mais qui n'en définit aucune, ayant son domaine et sa puissance propres [1]. Bien plus, qu'il y ait des récompenses pour celui qui assume la charge du gouvernement, comme des châtiments pour celui qui refuse, cela prouve que l'objet du gouvernement n'est pas l'intérêt du gouvernant. Le gouvernant n'accepte de gouverner que moyennant compensation ; le motif qui le pousse à accepter le pouvoir étant soit l'espoir d'une rétribution, soit, motif peut-être plus puissant encore, la crainte d'être mal gouverné, s'il ne gouverne lui-même. « Car il semble que s'il existait un état composé d'hommes vertueux, l'ambition de tous serait de ne pas gouverner... et qu'il deviendrait alors manifeste que le véritable gouvernant, dans son essence, n'a pas pour caractère de considérer son intérêt propre, mais l'intérêt des gouvernés [2]. »

Enfin, en se conformant toujours à l'analogie des autres sciences, on peut définir, par induction, le caractère de la méthode en matière de gouvernement. Car la science de la répression pénale a été définie, dans l'ensemble des sciences qui ont pour objet le gouvernement des âmes, par analogie avec la médecine, qui réprime la maladie comme la justice sociale réprime l'injustice. Il est donc à présumer que la méthode de la science politique sera

1. *République*, I, 345 *b*, sqq.
2. *République*, I, 347 *d*.

l'analogue de la méthode des médecins. Or, « lorsqu'un fabricant quelconque (δημιουργός) s'applique à son œuvre, il n'ajoute pas au hasard telle ou telle pièce à son œuvre, mais il veut que le produit de son travail finisse par présenter une forme (εἶδος). Le peintre, l'architecte, le constructeur de navire, quiconque construit, met un ordre dans ce qu'il fait, contraint l'autre à entrer avec l'autre dans un rapport de convenance et d'harmonie, jusqu'à ce que le tout soit devenu un système réglé et ordonné [1] ». Le bien d'une maison, d'un vaisseau, c'est l'ordre réciproque des parties constitutives. De même le bien d'un corps vivant, objet de la médecine, c'est encore l'ordre et l'harmonie des fonctions vitales. De même enfin, le bien de l'État, c'est l'harmonie introduite dans les relations sociales, c'est l'ordre, τὸ νόμιμον, le terme de νόμος n'étant plus entendu, comme chez les critiques de la justice, comme signifiant une convention abstraite, mais comme une harmonie qui a sa valeur propre, qui satisfait l'esprit comme l'harmonie musicale (νόμος) satisfait l'oreille. Comme l'ordre, dans les corps, s'appelle santé, l'ordre introduit dans les âmes s'appelle justice.

Deux thèses ont, par conséquent, été développées, qui sont, l'une avec l'autre, en contradiction directe. Première thèse : la répression pénale n'a pas de

1. *Gorgias*, 503 *e*, 504 *a*.

valeur morale, et par suite la justice, conçue comme constituée par la répression pénale, n'est pas un bien en soi : elle n'est pas une science, mais une ignorance. La science et la puissance sont des caractères de l'injustice. — Seconde thèse : la justice présente les caractères d'une science, et cette science a pour objet le bien des âmes, comme la médecine a pour objet le bien des corps. Mais la seconde thèse ne détruit pas la première : lorsqu'elle a été développée au premier livre de la *République*, Adimante et Glaucon insistent dans le second livre, et reprennent avec plus de force les arguments antérieurement présentés par Thrasymaque en faveur de la première thèse. La conclusion à tirer, c'est que la science de la répression pénale est contradictoire dans son essence. Non seulement donc elle est, en tant que contradictoire, inférieure à la méthode d'amélioration des âmes par l'enseignement, mais il faut se demander en quel sens, pour le dialecticien, elle existe comme science. Puisqu'elle est contradictoire, et que le principe de la dialectique est le principe de non-contradiction, le principe de l'accord de la pensée avec soi, dialectiquement elle n'existe pas. Et cependant elle existe, puisque l'objet de la dialectique régressive c'est, par définition, la division logique des sciences, et que cette division devient impossible, dès que, de deux sciences données, l'une, à peine distinguée de l'autre, s'évanouit. La solution est de

dire qu'elle existe en un sens relatif ; elle est un auxiliaire et un symbole de la pédagogie proprement dite, ou science d'enseigner (διδασκαλική).

Afin de comprendre en quoi consiste ce caractère symbolique de la justice sociale, il faut considérer l'état, ensemble des relations extérieures entre individus, comme le symbole de l'âme, ensemble des relations entre fonctions psychiques, intérieures à l'âme de l'individu. Cherche-t-on, par exemple, à savoir si la justice, ou l'injustice, considérée chez l'individu, a plus de puissance et de force? Le problème peut se résoudre directement (ἐπίλυς) d'après les principes antérieurement admis : si la justice est une science, il est nécessaire qu'elle soit une force ; si l'injustice est une ignorance, il s'ensuit qu'elle est une faiblesse. Mais il est possible d'employer une méthode indirecte et analogique, en considérant la justice dans l'état avant la justice dans l'individu, et en allant de l'une à l'autre. Un état, une armée, une bande de brigands et de voleurs, un groupement (ἔθνος) quelconque est plus fort s'il possède que s'il ne possède pas la justice. Car la justice est la condition de toute coopération, cette coopération fût-elle dirigée en vue d'une action injuste. Ce qui est vrai d'un nombre quelconque d'individus est nécessairement vrai de deux : deux individus unis sont plus forts que deux individus désunis, et deux individus justes sont plus unis que deux individus injustes.

Et cela est encore vrai d'un seul individu : l'injustice par sa présence le mettra en guerre et en désaccord avec lui-même, et par suite le rendra incapable d'agir[1]. Ainsi le désaccord des citoyens entre eux, des riches et des pauvres, des hommes libres et des esclaves aide à comprendre symboliquement le désaccord interne de l'individu avec lui-même ; le désaccord des fonctions sociales symbolise le désaccord des fonctions de l'âme. Aussi bien la chose est-elle aisée à concevoir. Si nous pouvons appliquer à un état, à une forme de gouvernement, un qualificatif moral, dire d'un état qu'il est juste ou injuste, où l'état, ensemble des relations extérieures des individus entre eux, peut-il emprunter ces épithètes, si ce n'est à la considération des individus pris isolément ? Pense-t-on « que les constitutions naissent, selon l'expression homérique, des arbres et de la pierre, et non des mœurs qui sont dans l'état[2] » ? L'état est le grossissement de l'individu. « Tout se passe comme si, devant lire de loin des lettres très petites et n'ayant pas une bonne vue, je savais d'autre part que les mêmes lettres se trouvent écrites ailleurs en caractères plus grands : il serait alors ingénieux de lire d'abord les grandes afin de connaître par là les petites, puisque les unes sont identiques aux autres[3] ». Il y a une jus-

1. *République*, I, 351 *a*, sqq. — Cf. *Lois*, I, 626 *a*, sqq.
2. *République*, VII, 544 *d*.
3. *République*, II, 368 *d*. — La méthode reçoit tout son développement. *République*, IV, 434 *d*, sqq.

tice sociale qui prescrit à chaque citoyen de remplir sa fonction dans l'état, au cordonnier d'être cordonnier, et cordonnier seulement, et ainsi de suite pour tous les métiers; mais ce n'est qu'une justice par analogie, une image de la justice (εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης)[1]. La justice vraie est définie non par les relations extérieures des individus dans l'état, mais comme une vertu intérieure à l'âme : elle consiste, selon l'analogie de la justice sociale, à interdire qu'une fonction de l'âme usurpe sur une autre fonction, à faire en sorte qu'il n'y ait pas confusion de fonctions entre les diverses parties de l'âme.

Platon a poussé très loin l'application de cette méthode psychologique inductive et indirecte. C'est par des analogies empruntées au monde social qu'il définit, au IVe livre de la *République*, un système des vertus[2]. Tout d'abord, comme paraît l'indiquer l'expression : maître de soi (τὸ κρείττω αὑτοῦ), qui suppose une distinction de parties dans l'âme, y a-t-il plusieurs fonctions psychiques, plusieurs facultés distinctes, ou bien l'âme est-elle une et indivisible dans la diversité de ses actes? L'analogie de l'état permet de répondre que l'âme est un composé d'une multiplicité de fonctions distinctes. On dit d'un état qu'il est sage et prudent : cette sagesse ne saurait consister dans telle ou telle science pratique particulière,

1. *République*, IV, 443 *c*.
2. *République*, IV, 434 *d*, sqq.

mais dans la science de gouverner l'état, considéré soit dans les relations réciproques des citoyens les uns avec les autres, soit dans ses relations extérieures avec les autres états. Or cette science réside non dans la totalité des citoyens, mais dans le petit nombre de ceux que leur science rend capables de gouverner les autres. Donc, par analogie, l'individu est déclaré sage lorsqu'en lui la partie intelligente et savante maîtrise et domine la partie irrationnelle et brutale, lorsque la raison (τὸ λογιστικόν) domine la volonté et le désir. — De même le courage est une vertu non de la totalité des citoyens, mais de ceux que leur aptitude désigne pour être soldats de métier et pour exécuter les ordres des gouvernants, ne craignant que ce qu'il leur est prescrit de craindre, bravant les dangers qu'il leur est prescrit de braver. Vertu moins autonome que la sagesse, qui appartient néanmoins en propre à une partie indépendante de l'âme. Vertu, chez l'individu, de cette faculté qui correspond, dans l'état, à la classe militaire, l'énergie volontaire (τὸ θυμοειδές), qui doit, pour être vertu, obéir à la raison. — Quant à la vertu de tempérance, de modération et de réflexion (σωφροσύνη), elle ressemble, plus que les vertus précédentes, à un ordre et à une harmonie. Un état modéré, ou tempérant, ou réfléchi, c'est un état dans lequel tous sont d'accord sur la question de savoir qui doit commander, qui doit obéir. Cette troisième vertu

suppose donc, comme principe spécifique, non pas seulement l'existence d'une multiplicité de parties, mais la distinction, entre ces parties, de degrés d'infériorité et de supériorité. D'où, par analogie, nous pouvons induire qu'il existe, dans l'âme, du meilleur et du pire, du supérieur et de l'inférieur, et que l'harmonie de l'un avec l'autre constitue le caractère modéré et réfléchi. — Reste une vertu générale, qui commande à toutes les autres, qui prescrit à chaque classe dans l'état, et par suite à chaque partie de l'âme, de remplir la fonction qui lui est propre : à la classe savante et à la partie intelligente, de régner et de gouverner; à la classe militaire et à la partie énergique et courageuse, de braver le danger quand il le faut, et d'obéir aux ordres de la raison; enfin à la classe industrielle et au désir (τὸ ἐπιθυμητικόν), d'obéir et de se soumettre : car la passion n'a d'autre vertu propre que cette vertu toute négative de se soumettre à l'ordre. Or cette vertu générale, dans l'état et chez l'individu, c'est la justice. — Ainsi se constitue, pour ainsi dire, à côté de la psychologie physiologique ébauchée dans le chapitre précédent, une sorte de psychologie sociale. Parfois même, comme dans le *Timée*, les deux expressions symboliques, l'une physiologique, l'autre sociologique, se mêlent et se fondent : la tête est l'acropole où réside la raison, et de là les ordres sont transmis à l'énergie volontaire, dans la poitrine,

caserne et corps de garde (τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν) où elle a son siège[1].

Mais alors, à vrai dire, la distinction qui était entre la justice des tribunaux (δικαστική), méthode de répression par la peine (κολαστική), et l'enseignement, l'éducation intérieure (ἡ διδασκαλική), s'évanouit[2]. Puisque le contenu de l'État, c'est la vertu, la vraie méthode politique consiste non pas à réprimer le vice par la peine, mais à produire la vertu par l'éducation. Il en est, ici encore, du corps comme de l'âme. Il faudrait, pour le bien du corps, que la médecine disparût, car son objet est de lutter contre les maladies accidentelles, anormales, auxquelles notre organisme est exposé. Mais la gymnastique est la vraie science de l'amélioration du corps humain, parce qu'elle veille sur le développement normal de l'organisme : son utilité est non

1. *Timée*, 70 *a b*.

2. Alors un des deux termes peut s'employer pour l'autre. La κολαστική elle-même poursuit une fin pédagogique. Cf. *Lois*, XII, 944 *d* : τὸν γὰρ κακὸν ἀεὶ δεῖ κολάζειν, ἵν' ἀμείνων ᾖ, οὐ τὸν δυστυχῆ. — *Lysis*, 211 *b c* : Βούλομαι σὲ αὐτῷ διαλέγεσθαι. — Ἵνα, ἦν δ' ἐγώ, καταγέλαστος γένωμαι; — Οὐ μὰ Δία, ἔφη, ἀλλ' ἵν' αὐτὸν κολάσῃς. — *Gorgias*, 505 *b* : τὸ κολάζεσθαι ἄρα τῇ ψυχῇ ἄμεινόν ἐστιν ἢ ἡ ἀκολασία. — De même, l'opposition de la maladie et de la laideur, du vice et de l'ignorance n'a chez Platon, rien d'absolu. L'opposition est, *Gorgias*, 477 *b*, entre ἀσθένειαν... καὶ νόσον καὶ αἶσχος et ἀδικίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ δειλίαν, — *République*, IV, 444 *d e* : entre ὑγίεια... καὶ κάλλος καὶ εὐεξία (= ἀρετή) et νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια (= κακία). Mais *Petit Hippias*, 372 *e*, 373 *a* : πολὺ γάρ τοι μεῖζόν με ἀγαθὸν ἐργάσει ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσου τὸ σῶμα, — et *Timée*, 86 *b* : νόσον μὴν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν ξυγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν.

accidentelle, mais essentielle. Et de même, par analogie, il faudrait pour le bien de l'âme, que la justice sociale, la répression du crime, fût rendue inutile, mais on ne saurait concevoir que la science de l'éducation devînt inutile, parce qu'il y a un passage normal de l'ignorance à la science, qui est le passage de la jeunesse à la maturité. « Quand l'intempérance (ἀκολασία) et les maladies abondent dans l'état, alors on ouvre des tribunaux et des écoles de médecine, on tient en honneur l'éloquence judiciaire et la science médicale, des hommes libres les pratiquent l'une et l'autre, en grand nombre et avec ardeur[1] ». Mais quel plus sûr indice d'un mauvais état de santé sociale et, parce que l'état vrai est un système d'enseignement, d'une mauvaise éducation? « N'est-ce pas, en effet, une chose laide et un grave symptôme de mauvaise éducation, que l'on soit forcé de recourir à une justice d'emprunt, que l'on va chercher chez des maîtres et des juges, faute d'une justice personnelle et interne[2]? » Et, faute de comprendre que la fin de la science qui a pour objet le traitement des corps c'est de s'identifier tout entière à la gymnastique, la fin de la médecine de s'anéantir, que la fin de la science politique c'est de s'identifier tout entière à l'enseignement de la vertu, la fin de la justice répressive de s'anéantir, on aboutit à la

1. *République*, III, 404 *c*, 405 *a*.
2. *République*, III, 405 *b*.

confusion des deux termes dans chacun des rapports de la proportion. Les médecins imaginent de confondre la gymnastique avec la médecine, inventent une gymnastique inquiète, une hygiène qui remplit notre vie et qui la gâte, car elle la rend stérile et pour nous et pour nos semblables, et, par la préoccupation constante de la maladie, fait de la vie une mort longue et pénible. Mais pourquoi cette invention, sinon parce que les hommes se sont acclimatés à l'anormal, se sont accommodés de la maladie, ont étudié les moyens d'allier le mieux possible l'intempérance et la santé, et ont mis leur orgueil non pas à être sains de corps, mais à savoir être malades[1] ? Et de même les hommes ont admis que le crime finît par devenir un phénomène normal dans la société, les tribunaux un organisme normal dans l'état ; l'éducation est devenue, à leurs yeux, l'art d'apprendre non à éviter le vice, mais à éviter le châtiment ; par l'office des rhéteurs et des professeurs d'éloquence, ils peuvent se vanter de savoir être injustes impunément. Comme si l'on pouvait être injuste impunément, comme si l'injustice vraie était définie par une définition extrinsèque et non comme un état désharmonique de l'âme. L'erreur est toujours de s'en tenir au point de vue contradictoire de la justice répressive, et de ne pas

1. *République*, III, 405 *c*, sqq.

comprendre que le fondement et la vérité de l'état, ce n'est pas la répression des actes, c'est l'enseignement de la vertu.

Mais alors de nouveau la répression pénale se résout dans l'éducation proprement dite, de nouveau l'inférieur, mis en présence du supérieur, s'anéantit et se supprime. Or, cette réduction pure et simple de la justice pénale à l'éducation n'est pas concevable. Entre l'état proprement dit, l'état constitué par les relations extérieures des individus, et l'état intérieur[1], harmonie des fonctions spirituelles, il y a autre chose qu'un rapport de tout à partie : le premier ne symbolise pas le second au sens où le tout symbolise les parties dans le cas où les parties sont homogènes au tout. C'est ce que suffit à prouver la comparaison des deux sciences qui ont pour objet, l'une de réaliser l'ordre social, l'autre d'enseigner la vertu à l'individu : car une différence radicale les sépare, une caractéristique irréductible définit la première, à savoir la notion de peine. Lorsque la peine est infligée justement, elle peut bien réprimer l'injustice, elle n'améliore pas l'âme de l'injuste. Lorsqu'elle est infligée injustement, elle perd, semble-t-il, toute utilité : car elle ne réprime même pas un acte injuste. Quelle valeur faut-il donc donner à la peine ? Quelle attitude doit prendre, vis-à-vis

1. *République*, IX. 591 *c* : τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν.

de la peine, le juste injustement puni, d'une part, et, de l'autre, l'injuste justement puni?

Aux yeux du juste, la peine est totalement dénuée d'efficacité morale. Il n'existe, à ses yeux, qu'une méthode vraie de réaliser la justice, c'est l'enseignement de la vertu, et la répression pénale, puisqu'elle est, dans la justice sociale, l'élément irréductible à l'éducation proprement dite, n'a pas de sens philosophique; autant dire que, pour le sage et pour le juste, elle n'a pas d'existence. Et voici l'attitude pratique correspondant à cette attitude théorique: le juste ne sollicite aucune récompense, ne s'émeut d'aucun châtiment; il nie, par ses actes comme par ses raisonnements, que le point de vue de la justice répressive ait pour lui aucun sens, la peine est pour lui comme si elle n'existait pas. La justice, telle qu'il la conçoit, réside tout entière dans l'âme du juste; la société est aussi impuissante à l'altérer qu'à la communiquer : « Plût aux dieux que le peuple pût faire beaucoup de mal ! Ce serait signe qu'il peut faire beaucoup de bien ! [1] » Il accepte, s'il le faut, que sa vie soit abrégée : car ce n'est pas la durée, plus ou moins longue d'une vie, qui la fait plus ou moins conforme à la vérité et à la justice. D'ailleurs, il obéit aux lois parce qu'il a conscience d'avoir tacitement conclu avec elles un contrat depuis sa naissance.

1. *Criton*, 44 *d*.

Elles l'ont nourri, élevé, protégé, si maintenant elles le condamnent injustement, il ne peut, sans devenir injuste, user à leur égard de représailles, rendre l'injustice pour l'injustice. Il demeure immuablement juste, convaincu que la justice, définie par un caractère intrinsèque, est un bien en soi, et non pas seulement par ses conséquences, plus heureux, dans la peine injustement subie, que l'injuste dans l'impunité.

Mais si cette attitude convient au juste, qui sait le vrai prix de la justice répressive et sociale, elle ne saurait convenir à l'injuste, qui n'est pas en position de mépriser le châtiment. A celui-là il reste à s'améliorer et à apprendre : et la première chose qu'il ait à apprendre, c'est à savoir tirer profit de la peine. Est-elle donc profitable? Sans doute, si, comme cela est accordé maintenant, la justice est un bien. Effectivement, ce principe étant admis, s'il est bon de faire la justice, il est également bon de la *recevoir ;* lorsqu'il y a correspondance entre une action et une passion, la qualité qui convient à l'action convient à la passion : lorsque je frappe fort, l'objet frappé est frappé fort, de même ce qui est bon à donner est bon à recevoir. Donc, lorsque la justice se traduit par une peine infligée à un patient, le raisonnement démontre que cette peine est bonne pour lui[1]. Mais en quel sens peut-elle être

1. *Gorgias*, 476 *b*, sqq.

bonne, sinon en ce sens qu'elle se traduit pour lui par une amélioration de son âme? Donc la justice améliore et a une valeur éducative.

Or comment concilier cette démonstration avec la démonstration toute contraire, aux termes de laquelle la répression qui consiste dans l'imposition d'une souffrance, n'a pas une valeur éducative? C'est, nécessairement, que le mot de justice ne présente pas, dans l'un et l'autre cas, la même signification. Dans le premier cas, elle est la simple imposition d'une peine, et la souffrance en tant que souffrance est un mal, dénué de toute valeur morale. Dans le second cas, elle est définie comme une harmonie de fonctions, susceptible de devenir une science, soit comme un ordre de parties intérieur à l'âme de l'individu, soit comme l'expression extérieure de cet ordre dans l'état. Alors, la justice étant ainsi prise, la peine n'est qu'un moyen de la rétablir dans l'état, une expression violente de l'ordre; elle est donc bonne comme telle, dès qu'elle sert à symboliser la vertu.

Mais à qui appartient-il d'interpréter ainsi la peine, et de la justifier en quelque sorte? Au magistrat qui condamne, d'abord, assurément. Le magistrat a le choix entre deux méthodes pour appliquer les lois; il peut faire comme le médecin empirique, le médecin des esclaves, qui va de maison en maison, donnant ses ordonnances sans les expliquer ni les

justifier, ou bien il peut imiter le médecin philosophe, le médecin des hommes libres, qui explique sa manière de procéder et raisonne avec ses malades. Il peut édicter les lois et les appliquer, despotiquement et sans commentaire, mais il peut aussi faire précéder le texte de chaque loi d'un préambule explicatif, destiné à faire comprendre au condamné la portée morale qu'il doit attribuer à la loi. L'attitude peut surprendre : on reproche au médecin philosophe de discuter avec ses malades, on l'accuse de vouloir « non guérir, mais instruire le patient, en faire non un homme bien portant, mais un médecin » ; de même, et par analogie, on raillera le législateur qui, de législateur, se fait éducateur. Mais c'est un reproche qui ne porte pas, car l'éducation est effectivement le vrai but vers lequel le législateur doit tendre [1].

Néanmoins ce n'est pas, en fin de compte, au législateur, à celui qui impose la peine, qu'il appartient de la moraliser. Que la douleur puisse, symboliquement, recevoir une valeur morale, le législateur peut bien l'expliquer, essayer de le démontrer;

1. *Lois*, IV, 722 *d*, sqq. — IX, 857 *b*, sqq. — Dans les *Lois*, la préoccupation est constante de donner à la législation un caractère pédagogique. Le meilleur législateur est celui non qui réprime le mal, mais qui produit le bien et l'union (*Lois*, I, 627 *d*, sqq.) — Cf. *Lois*, IX, 862 *d* : ὅτι τις ἂν ἀδικήσῃ μέγα ἢ σμικρόν, ὁ νόμος αὐτὸν διδάξει καὶ ἀναγκάσει, κτλ. — Cf. aussi *Lois*, VI, 752 *e* : τὴν παιδαγωγηθεισαν οὕτω πόλιν, — 766 *a* : ὧν ἕνεκα οὐ δεύτερον οὐδὲ πάρεργον δεῖ τὴν παίδων τροφὴν τὸν νομοθέτην ἐὰν γίγνεσθαι, — et *passim*.

encore faut-il qu'il soit écouté, et c'est au condamné qu'il appartient de rendre la peine ou stérile ou féconde. S'il se révolte, et prend le châtiment comme un soldat vaincu prend une défaite, la peine le gâte et le corrompt ; s'il la comprend et l'accepte, elle l'améliore : il lui aura donné un sens. Il ira, s'il est sage, loin de mettre tout son art, après l'injustice commise, à se soustraire au châtiment, se livrer au juge pour être puni. Les enfants et les esclaves ont peur du médecin, parce que ses remèdes font souffrir ; l'homme libre et raisonnable le fait venir, et réclame une douleur qui est un acheminement vers la santé. « Si donc quelqu'un a fait acte d'injustice..., il devra se rendre volontairement là où, le plus promptement possible, il recevra sa peine ; il devra trouver le juge, comme on trouve un médecin, et travailler à ce que le mal d'injustice, devenu chronique, ne fasse pas son âme malsaine et corrompue... Il se contraindra... à ne pas être un lâche, mais à s'offrir, en fermant bravement les yeux au danger, comme on s'abandonne au médecin qui coupe et brûle les chairs, poursuivant le bien et le beau, sans faire entrer dans ses calculs la considération de la douleur à subir, et se laissant frapper, si l'injustice commise mérite les coups, lier, si elle mérite les liens, mettre à l'amende, s'il faut payer, exiler, si l'exil est nécessaire, et condamner à mort, si le crime est digne de mort, se

fera le premier accusateur de soi-même..., et se servira de l'éloquence seulement à cette fin que, par la révélation de ses injustices, il soit affranchi du plus grand des maux, de l'injustice[1]. » Que la peine réprime le crime et rétablisse l'ordre social, cela est au pouvoir du magistrat, mais cela est peu de chose. Que la peine détruise l'injustice dans l'âme du coupable et devienne une expiation, une purification, cela est essentiel : car l'ordre social n'a de valeur que comme l'expression, à traits agrandis, de la justice intérieure à l'âme de l'individu ; mais cela n'est pas au pouvoir du juge qui ne peut qu'exhorter, au coupable seul il appartient d'expier son crime.

Cette théorie scandalise. « Tu affirmes, dit Polos à Socrate, en parlant ainsi, ce que nul homme n'oserait affirmer ; demande plutôt à un de ceux qui sont ici[2]. » Mais Socrate n'est pas un orateur judiciaire ou politique qui cite des témoins, invoque l'opinion publique : le nombre des témoignages n'ajoute pas plus qu'il n'enlève à la vérité d'une thèse, l'opinion des hommes n'est pas marque de vérité. — « Es-tu sérieux ? demande de même Calliclès, ou veux-tu rire ? Car, si tu étais sérieux, et si, par hasard, ce que tu dis se trouvait vrai, notre vie humaine ne serait-elle pas renversée, et ne se trouve-

1. *Gorgias*, 480 *a*, sqq.
2. *Gorgias*, 473 *e*.

rait-il pas que nous faisons tout le contraire de ce qu'il faut[1] » ? Mais ce que les hommes font n'est pas la mesure de ce qu'ils doivent faire. C'est un paradoxe que le Socrate du *Gorgias* aventure, et le changement de point de vue qu'il propose doit choquer le sens commun ; mais si Calliclès est l'amant du peuple et de Pyrilampe, Socrate est l'amant d'Alcibiade et de la vérité. Entre la justice conçue comme une répression sociale, et la justice conçue comme le prix d'une expiation et d'une purification, il y a une différence radicale. Pour la première conception, le sage n'a que de l'indifférence ; mais, si la répression devient jamais un instrument d'amélioration et de purification, c'est que du point de vue de la contrainte sociale nous passons au point de vue de l'éducation de l'individu. C'est donc un problème qui se pose, et qui ne peut recevoir, comme, tout à l'heure, le problème des rapports de l'âme et du corps, qu'une solution équivoque, de savoir si l'état est dialectiquement fondé ou détruit. « Je ne suis pas, dit Socrate à Gorgias, à Polos et à Calliclès, un de vos hommes politiques (οὐκ εἶμι τῶν πολιτικῶν)[2] » : Socrate ne s'occupe que du salut philosophique des âmes. Mais, d'autre part, l'état n'est rien que par l'éducation antérieurement reçue et pour l'éducation future des citoyens qui le

1. *Gorgias*, 481 *c*.
2. *Gorgias*, 473 *c*.

constituent ; comme les sciences qui ont le corps pour objet sont par et pour celles qui ont l'âme pour objet, de même la science de la répression pénale n'est que par et pour la science de l'enseignement. De sorte que, en fin de compte, Socrate est, peut-être, en face de Gorgias, de Polos et de Callicles, le véritable politique. « Je crois qu'avec un petit nombre d'Athéniens, pour ne pas dire à moi tout seul, je m'occupe de la véritable science politique, et que je suis le seul de mes contemporains à faire de la politique [1]. » En même temps, par une même démarche de la pensée dialectique, l'inférieur trouve dans le supérieur son principe et sa négation ; l'état est fondé, l'état est supprimé ; la vie humaine est justifiée, et, selon l'expression de Callicles, « la vie humaine est renversée (ἀνατετραμμένος) ».

1. Gorgias, 521 d.

III

LA SCIENCE PRATIQUE ET LA SCIENCE THÉORIQUE

Ainsi la suppression de l'injustice se réduit à la suppression de l'ignorance, la peine n'est qu'un instrument pédagogique ; la politique vraie est éducation, et l'action sociale, considérée dans sa pureté, consiste dans la communication de la science. Mais la dialectique reste toujours fidèle à sa méthode et trouve ici à opérer une nouvelle distinction : il faut distinguer deux espèces d'ignorance [1]. L'ignorance simple consiste, sans plus, à ne pas savoir. L'ignorance double consiste à ne pas savoir et, de plus, à croire que l'on sait. Il faut donc distinguer deux espèces dans la science, puisque, la science étant, par définition, la suppression de

1. *Sophiste*, 229 *a*, sqq.

l'ignorance, à chaque espèce de l'ignorance doit correspondre une espèce de la science. La science qui a pour objet la destruction de l'ignorance simple, c'est, nous dit Platon, la science pratique (πρακτική[1] — δημιουργική[2] — ἐν ταῖς πράξεσιν ἐνοῦσα σύμφυτος[3] — χειροτεχνική[4]); la science qui a pour objet la destruction de l'ignorance double, c'est la science théorique (γνωστική[5] — ἐν τοῖς λόγοις διδασκαλική[6] — φιλή τῶν πράξεων[7]) et éducative au sens propre du mot (περὶ παιδείαν καὶ τροφήν[8]).

Mais aussi la dialectique n'est pas seulement une méthode d'analyse et de décomposition, elle est encore une méthode de critique et d'épuration logique. Quand elle distingue entre les sciences, elle ne les considère pas comme étant toutes égales en importance et en valeur. Soumises à la critique du philosophe, les unes doivent paraître comme inférieures, les autres comme supérieures, les unes comme contradictoires et fausses, les autres comme vraies. Or c'est une loi de l'amour que l'amour est amour de la totalité de l'objet qui le définit, sans

1. *Le Politique*, 258 *c*.
2. *Sophiste*, 229 *d*.
3. *Le Politique*, 258 *d*.
4. *Philèbe*, 55 *d*. Cf. *République*, III, 400 *e* ; *le Politique*, 259 *d* et 305 *b*, *Gorgias*, 450 *b* : χειρουργία, χειρούργημα.
5. *Le Politique*, 258 *e*.
6. *Sophiste*, 229 *d e*.
7. *Le Politique*, 258 *d*.
8. *Philèbe*, 55 *d*. Cf. *Sophiste*, 229 *d* ; *Théétète*, 145 *a*.

critique préalable, sans distinction du meilleur et du pire. Celui qui est d'une complexion amoureuse (ἐ φιλόπαις) aime d'une passion égale tous les jeunes gens, pourvu qu'ils soient jeunes, n'importe si un observateur impartial peut s'attarder à critiquer telle imperfection de leur corps et tel défaut de leur visage. Celui qui aime le vin aime tous les vins, et ne fait pas le difficile sur la qualité. Celui qui aime les honneurs se console de n'être pas stratège en se faisant nommer trittyarque [1]. Mais, si l'état, fondé sur l'éducation, doit être confié au gouvernement des philosophes, et la direction de notre âme à la partie philosophique de nous-mêmes, il en va du philosophe, de l'ami de la science, comme de l'amoureux, du buveur et de l'ambitieux ; il y a danger qu'il aime toutes les sciences, sans réflexion et sans critique. C'est alors l'office de la dialectique de contrôler l'élan irréfléchi de l'amour, de faire en sorte que la classification des sciences soit, à vrai dire, une critique des sciences. S'il se découvre que, parmi les sciences, toutes, pratiques ou théoriques, instructives simplement ou éducatives, ne sont pas sciences au même degré, que les unes sont plus claires et plus pures, plus vraies que les autres, alors l'amour de la science, la *philosophie*, sera éclairé par cette découverte, et le *philosophe* saura, parmi

1. *République*, V, 474 c, sqq.

les prétendues sciences, quelles sont celles qu'il *doit* aimer à l'exclusion des autres, parce que celles-là, à l'exclusion des sciences fausses, sont seules véritablement sciences. Le problème se pose donc de savoir, en ce qui concerne plus particulièrement la dernière distinction établie par la dialectique, laquelle des deux formes, l'une pratique, l'autre théorique, de la science représente le degré inférieur, laquelle le degré supérieur de la dialectique? laquelle est une science fausse, laquelle une science vraie?

Il existe, dans la langue grecque, un mot que Platon affectionne, et qui caractérise excellemment l'ensemble des facultés pratiques de l'esprit : c'est le mot στοχάζεσθαι, qui signifie au sens propre *viser* un but [1]. Mais cette idée de viser n'est elle-même ni une idée simple, ni une idée claire. Viser, c'est d'abord tendre consciemment vers un but, faire tout ce que l'on croit devoir être fait, ordonner des moyens en vue de cette fin ; et tout cela suppose la réflexion et la science [2]. Mais d'autre part ce n'est pas par le raisonnement que l'archer ou le frondeur est habile à atteindre le but ; la précision de son œil, la sûreté de sa main lui sont instinctives et innées ; l'exercice peut bien développer ces qualités, mais la

1. V. notamment *Lois*, IV, 705 *e* : ὃς ἂν δίκην τοξότου ἑκάστοτε στοχάζηται τούτου. — Cf. *Lois*, XI, 934 *b*, et XII, 962 *d*.

2. V. notamment *Théétète*, 177 *c*, *République*, V, 462 *a*, VII, 519 *c*; *Lois*, III, 701 *d*; XII, 961 *c*, 962 *a*.

théorie ne peut pas les créer, l'archer ne sait pas le secret de son adresse [1]. Le mot στοχάζεσθαι est donc particulièrement propre à exprimer cette forme énigmatique de la science, qui est l'approximation pratique, le tact et la divination de l'instinct ; et dans la musique [2], et dans l'éloquence, et dans la politique même [3], cet instinct règne souverainement. Tout cela sans doute s'enseigne; mais ou bien l'enseignement de ces arts ne consiste que dans une discipline, dans un exercice constant [4], ou bien, s'il prétend fournir à l'inspiration des règles théoriques, il est stérile. « Nul homme raisonnable ne participe de l'inspiration divine et véritable, si la faculté du raisonnement n'est entravée en lui par le sommeil ou la maladie, ou s'il n'est en proie à un délire religieux [5]. » Le tact, le sens pratique suppose à la fois la présence et l'absence du savoir, est une forme contradictoire de la science.

Pour se convaincre qu'il y a contradiction entre le point de vue pratique et le point de vue théorique, il suffit, d'ailleurs, de considérer quelle est la fin que poursuit la pratique. D'une façon générale, la fin de l'activité pratique de l'homme, c'est le plaisir, l'af-

1. *Gorgias*, 464 *c* : οὐ γνοῦσα ... ἀλλὰ στοχασαμένη.
2. *Philèbe*, 56 *a* : αὐλητικὴ, τὸ μέτρον ἑκάστης χορδῆς τῷ στοχάζεσθαι φερομένης θηρεύουσα ; et 62 *c* : μουσικὴν ... στοχάσεως ... μεστὴν οὖσαν.
3. *Gorgias*, 462 *b*, sqq.
4. *Philèbe*, 56 *a* : οὐ μέτρῳ, ἀλλὰ μελέτης στοχασμῷ.
5. *Timée*, 71 *e*. Cf. *Phèdre*, 245 *a*.

fection sensible, immédiate[1]. Mais le plaisir en tant que plaisir est un pur fait, qui n'a de valeur que par cette existence de fait. Le vin paraît amer à l'homme malade, doux et agréable au goût de l'homme sain ; ces sensations en tant que sensations sont vraies, il est vrai en même temps que le vin est doux et que le vin est amer. Au point de vue de l'affection sensible immédiate, l'un n'a pas tort, l'autre n'a pas raison, la distinction de la vérité et de l'apparence s'évanouit[2]. Mais il n'en va pas de même de la distinction du bien et du mal[3], « l'un des deux états vaut mieux que l'autre[4] » : il vaut mieux jouir que souffrir. Ainsi est fondée et légitimée la pratique ; l'art n'est pas de connaître la vérité, mais de savoir substituer des états affectifs agréables à des états affectifs désagréables, la jouissance à la souffrance. Celui qui jouit n'est pas sage, celui qui souffre n'est pas fou ; mais l'un est heureux, l'autre malheureux, et celui-là est vraiment sage et habile qui connaît les moyens de faire succéder le plaisir à la douleur. Tel est l'objet du poète, tel est l'objet du musicien ; ils se proposent de plaire, et les amateurs de sons et de spectacles (φίληκοοί, φιλοθεάμονες)[5] ne leur deman-

1. Cf. *Gorgias*, 465 *a* : δεῖ τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου ; et *Philèbe*, 60 *a* : Φίληβός φησι τὴν ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζῴοις γεγονέναι καὶ δεῖν πάντας τούτου στοχάζεσθαι.
2. *Théétète*, 158 *e*, sqq.
3. *Théétète*, 165 *e*, sqq.
4. *Théétète*, 167 *a*.
5. *République*, V, 475 *d* ; 476 *a b*.

dent pas autre chose. Ils ressemblent seulement au contemplatif, à l'amateur de science, qui aime la vérité; eux veulent non la vérité, mais le plaisir, et n'admettent de rester des spectateurs et des contemplatifs que moyennant salaire (ἀπομισθωσάμενοι τὰ ὦτα)[1], que si on les amuse. C'est précisément l'originalité et l'audace de la sophistique d'avoir, en se constituant comme une philosophie de la pratique, accepté toutes les conséquences de cette position, consacré tous ses efforts à une critique du point de vue théorique, et établi que, pour qui se place au point de vue réaliste de la sensation immédiate, on peut dire indifféremment : tout est vérité, et : tout est apparence.

Il est clair, en effet, que si, au point de vue où se placent les sophistes, des sortes d'arts peuvent se constituer, les règles sur lesquelles ils se fonderont ne peuvent présenter le caractère de véritables lois scientifiques. Ces arts peuvent réussir dans la pratique ; mais la science n'est pas une réussite, c'est à des caractères internes qu'elle est reconnue science. Connaître scientifiquement, c'est connaître par la nature et par les causes. La pratique pure et simple « va tout droit (sans méthode, ἀτέχνως) au plaisir, sans considérer ni la nature ni la cause du plaisir, sans raisonnement et sans calcul (ἀλόγως τε παντάπασιν,

1. *République*, V, 475 *d*.

ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν διαριθμησαμένη) c'est une routine, un empirisme, qui se borne à conserver le souvenir de ce qui arrive en général (τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι), par où elle procure les plaisirs[1] ». — Ou encore : « bien voir les données de l'expérience présente, et surtout se rappeler quels phénomènes ont coutume de précéder, d'accompagner et de suivre chaque phénomène, et, avec ces connaissances, deviner (μαντεύεσθαι) l'avenir[2] », tel est ce premier mode de connaissance, connaissance sensible qui ne saurait être considérée comme une connaissance exacte ou méthodique. Généralité empirique n'est pas vérité ; connaître ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ce n'est pas connaître ἀκριβῶς[3]. La pratique ne mérite pas le nom d'art (τέχνη) qui lui est souvent attribué, car l'art est chose rationnelle[4] : et c'est sans doute pour cette forme fausse de l'art que Platon réserve les diminutifs de τέχνια[5], procédés techniques, τεχνιδάρια[6], τέχνιον[7]. Mais d'une façon plus catégorique, il déclare que le mot τέχνη ne leur convient pas, mais bien les mots : τριβή, ἐμπειρία et μελέτη, qui signifient pratique et expérience. L'ἐμπειρία s'oppose à la

1. *Gorgias*, 501 *a*. — Ἀτέχνως : cf. *Phèdre*, 260 *e* : οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή.
2. *République*, VII, 516 *c d*.
3. *Le Politique*, 294 *c*, 295 *a b*.
4. *Gorgias*, 465 *a* : ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα.
5. *Lois*, VIII, 846 *d* : τὰ δημιουργικὰ τεχνήματα.
6. *République*, V, 475 *e*.
7. *République*, VI, 495 *d*.

science (ἐπιστήμη) comme l'impression sensible, la constatation immédiate à la connaissance réfléchie et médiate : le juste qui connaît l'injustice par induction et réflexion la connaît ἐπιστήμῃ, l'injuste qui la connaît pour l'avoir éprouvée intérieurement, la connaît ἐμπειρίᾳ [1]. La τριβή exprime l'usure qui vient avec le temps, l'habitude que crée la répétition prolongée des mêmes expériences [2]. La μελέτη, c'est l'exercice irraisonné, exercices gymnastiques ou militaires [3], la pratique d'un art, non accompagnée de théorie, et qui a pour objet non de créer des convictions et des certitudes, mais d'organiser des habitudes machinales. Et tous ces mots tendent à exprimer une même vérité, à savoir que la pratique et la science sont distinctes l'une de l'autre. La science commence avec la distinction de la vérité et de l'apparence, et puisqu'au point de vue du fait sensible pur, qui est aussi le point de vue de la pratique, cette distinction n'a pas de sens, c'est donc que la pratique n'est pas science, mais empirisme.

Mais, d'autre part, le pouvoir pratique de l'homme, parce qu'il est conçu comme une réalité distincte de nos facultés théoriques, ne peut cependant pas être tenu pour une puissance autonome, absolument étrangère à l'art et à la science; en réalité, il implique un

1. *République*, III, 409 *b c*.
2. *République*, VI, 493 *b* : ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ.
3. Par exemple *Lois*, VIII, 839 *c* : τὴν τοῦ χειρονομεῖν μελέτην.

plement de connaissance réfléchie, il est mêlé d'art et de science. Il n'y a pas, dit-on, science du plaisir et de la douleur, parce que l'affection sensible, la donnée de fait immédiate[1] est un absolu, qui est ce qu'il est parce qu'il est, sans distinction de la vérité et de l'apparence. Il y a des jugements vrais et des jugements faux; mais il n'y a pas de plaisirs faux, parce que ce qui fait la vérité d'un plaisir, c'est sa réalité même. Et cependant il est impossible de s'en tenir à cette opposition pure et simple du plaisir et du jugement : dans tout état de conscience, il y a à la fois affection immédiate et jugement : les deux points de vue sont étroitement confondus. Dans tout plaisir, se trouve impliqué un jugement sur l'objet ou la cause de ce plaisir[2]. Une espérance est en même temps un plaisir, et un jugement par lequel il est affirmé que dans l'avenir un certain plaisir sera éprouvé. Une crainte est une douleur, et en même temps la prévision d'une douleur à venir. Si donc les jugements contenus dans l'espérance ou la crainte sont des jugements faux, les plaisirs dont ils sont accompagnés sont également faux : et c'est ainsi que, dans l'affection immédiate elle-même, naît l'opposition du présent et de l'avenir, du fait et du devoir-être, par suite de l'apparence et de la vérité.

1. *Théétète*, 178 *b* : οἷα πάσχει, — 179 *c* : τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, — 186 *c d* : παθήματα, παθήμασι.
2. *Philèbe*, 36 *c*, sqq.

D'où, avec la prévision[1] des plaisirs et des douleurs, la possibilité d'une science de ces affections, d'un art, ou d'une science pratique, au sens légitime du mot τέχνη, d'une science du plaisir futur, ou de l'utile[2]. Que devient alors l'opposition de la τριβή et de la τέχνη ? L'une, nous dit Platon, comme la cuisine, a pour fin le plaisir, pour méthode la simple observation empirique de la généralité des cas ; l'autre, comme la médecine, a pour fin le bien, pour méthode la connaissance de la nature de son objet[3]. Mais, d'une part, le cuisinier a beau se proposer pour fin le plaisir immédiat, non la santé, ce plaisir, pour immédiat qu'il soit, est néanmoins un plaisir futur, l'attente de ce plaisir est vraie ou fausse selon que, par l'application des règles de son art, il sera capable ou incapable de le produire. Donc pour lui la distinction de la vérité et de l'apparence existe : « le jugement (ἡ κρίσις) de celui qui, n'étant pas cuisinier, doit prendre part à un repas (μέλλοντος ἑστιάσεσθαι), ... a moins d'autorité (ἀκυροτέρα) que le jugement du cuisinier au sujet du plaisir qui *doit* être éprouvé (περὶ τῆς ἐσομένης ἡδονῆς)[4] ». Il y a donc, en matière de cuisine, lieu

1. *Philèbe*, 36 *a*, 36 *c*, et *passim.* : προσδοκία. — Cf. *Philèbe*, 32 *c* : προσδόκημα.

2. *Théétète*, 178 *a* : εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἴδους ἐρωτῷη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν. ἔστι δέ που καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον.

3. *Gorgias*, 464 *d*, sqq.

4. *Théétète*, 178 *d*.

de distinguer entre le savant et le non-savant : la cuisine est une science, et le cuisinier peut être comparé au « mécanicien », au μηχανοποιός[1], qui, par des moyens scientifiques, sait produire l'erreur et l'illusion. Et, d'ailleurs, du moment où le plaisir qui est la fin de l'activité humaine n'est pas un plaisir immédiat, mais un plaisir qui recule dans l'avenir, il est nécessaire qu'à la passion irréfléchie de la jouissance succède, chez l'homme, le désir réfléchi et la poursuite méthodique de l'utile, la prudence ; alors le plaisir, ainsi médiatisé par la réflexion, se confond avec le bien, et il devient difficile de distinguer entre l'ἐπιστήμη et la τέχνη : Protagoras, dans le discours du *Théétète*, compare le sage, ou le savant (ὁ σοφός), selon l'idéal proposé par la sophistique, non pas au cuisinier, mais au médecin, qui sait « à des sensations mauvaises, faire succéder des sensations utiles et saines[2]. » On comprend donc que, dans un même dialogue, le *Gorgias*, le même mot : στοχάζεσθαι signifie successivement : procéder par conjecture[3] et par instinct dans la direction de la vie, — et tendre vers un but avec la connaissance distincte et méthodique des moyens qui conduisent

1. *Gorgias*, 512 *b*. — Cf. *Sophiste*, 235 *b*, et *République*, VII, 514 *b* : θαυματοποιός.
2. *Théétète*, 167 *b c*.
3. *Gorgias*, 464 *c* : ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα ἀλλὰ στοχασαμένη.

à ce but [1]. L'ἐμπειρία et la τέχνη sont si étroitement confondues en nous que le sophiste, qui fait la théorie de l'ἐμπειρία, peut être alternativement défini comme un ennemi, et comme un ami de la technique (φιλότεχνος) [2].

Pour faire comprendre cette contradiction interne de l'expérience sensible, nul exemple n'est plus frappant que celui de la rhétorique, de l'art de l'éloquence, sur lequel Platon revient sans cesse [3]. La rhétorique s'enseigne, et cependant, ni par sa fin, ni par sa méthode, elle n'est une science. L'avocat se propose non de démontrer et de semer la vérité dans les âmes, mais de persuader et de plaire : il a beau traiter de la justice et de l'injustice, il n'a pas besoin de connaître la justice et l'injustice, le bien et le mal, par leurs définitions, mais seulement de savoir ce qui, à ses auditeurs, au peuple, apparaît comme juste et injuste, comme bon et mauvais. Si Socrate veut persuader à Phèdre qu'il lui est utile d'acheter un cheval avant de partir pour la guerre, et si Phèdre ni Socrate ne savent ce que signifie le mot : cheval, il suffit que Socrate sache ce que Phèdre entend par ce mot, et que, pour Phèdre, le mot de cheval désigne celui des animaux domestiques qui possède les plus longues oreilles :

1. *Gorgias*, 502 *c* : τούτου στοχαζόμενοι ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς αὐτῶν λόγους.
2. *République*, V, 476 *a*.
3. Voir particulièrement *Phèdre*, 259 *e*, sqq.

alors Socrate, pour persuader Phèdre, fera non pas l'éloge du cheval, ce qui serait conforme à la vérité, mais l'éloge de l'âne, ce qui est conforme à l'opinion de Phèdre et à l'intérêt de la cause plaidée par Socrate. La rhétorique n'est pas une science. — Mais, d'autre part, si l'objet de la rhétorique c'est la distinction du juste et de l'injuste, le rhéteur qui procède avec méthode (τέχνῃ ἐρῶν)[1] sera celui qui saura faire en sorte que le même fait apparaisse tour à tour comme juste et comme injuste, comme semblable et comme dissemblable. Mais cet art de l'illusion suppose la connaissance scientifique des ressemblances et des dissemblances vraies qui sont entre les êtres, et, par suite, la connaissance vraie des êtres, et en particulier de la justice et de l'injustice. L'objet de la rhétorique, c'est le vraisemblable, non le vrai : mais, pour faire la théorie du vraisemblable (τὸ εἰκός), pour connaître le vraisemblable en tant que vraisemblable, il faut connaître par où il est semblable au vrai, il faut connaître le vrai. La rhétorique est une science.

L'expérience présente donc un caractère double et contradictoire. A la fois et sous le même rapport, elle est méthodique et dépourvue de tout caractère méthodique (ἔντεχνος — ἄτεχνος[2]), science et non-science. De même la sensation n'est pas identique à

1. *Phèdre*, 261 *c*.
2. *Phèdre*, 262 *c*.

l'ignorance, elle est un état positif de la connaissance : sentir, c'est savoir en quelque manière ; mais, d'autre part, elle n'est pas une connaissance, puisqu'elle est vraie dans la mesure où elle est réelle, sans distinction de la vérité et de l'apparence. L'expérience sensible, et la pratique pure, qui est synonyme du pur empirisme, ne sont donc qu'une forme fausse de la connaissance, l'apparence de la science.

Mais avec la critique de l'expérience (ἐμπειρία), la critique de l'art, ou de la science pratique (τέχνη) [1] n'est pas achevée. Car l'art se distingue de l'expérience brute, ou du moins c'est à des degrés très divers qu'il implique toujours la présence en soi d'un élément d'empirisme. On conçoit, puisque l'expérience (ἐμπειρία, τριβή, μελέτη) comporte toujours une certaine proportion de prévision rationnelle, qu'il se rencontre chez Platon, à côté des passages où la routine, l'empirisme et l'approximation sont radicalement distingués de l'art méthodique, d'autres passages où la τέχνη soit confondue avec la μελέτη [2], avec la τριβή [3], avec l'ἐμπειρία [4]. Mais cette confusion des expressions qui exprime la transition insensible d'un point de vue à un autre n'est pas, dans tous

1. Cf. *le Politique*, 284 *c* : τὸν περὶ τὰς πράξεις ἐπιστήμονα, — 304 *b* : τῶν περὶ χειροτεχνίας ἐπιστημῶν.
2. *Gorgias*, 511 *b* : μελετᾶν τὰς τέχνας.
3. *Lois*, VI, 769 *b*. ἐντριβής... τέχνη.
4. *Lois*, I, 632 *d* : τῷ περὶ νόμων ἐμπείρῳ τέχνῃ.

les cas, légitime au même degré [1]. Les uns, parmi les arts, sont en grande partie conjecturaux et empiriques : telle la musique. De même la médecine, l'agriculture, l'art de gouverner un navire et de diriger une armée. D'autres arts, tels que l'architecture, la construction des vaisseaux, impliquent une somme déjà considérable de connaissances exactes, et l'emploi d'instruments de précision, compas, règles et autres. Enfin, il est des arts d'une utilité suprême et générale, qui joignent la précision théorique à l'utilité pratique : l'arithmétique — qui pourrait se dispenser de compter et de calculer, et se reconnaître dans l'univers sensible ? — et la géométrie, dont le nom même, *mesure de la terre*, indique l'importance pratique. Platon n'est pas l'esclave du procédé de division dichotomique [2] : entre le pur empirisme pratique et la pure théorie, il échelonne une série de degrés, grâce auxquels la classification des sciences non seulement sert de répertoire commode pour l'esprit, mais encore exprime le progrès continu de la pensée critique, lorsqu'elle va du confus au distinct et de l'obscur au clair.

Néanmoins ce sont toujours ces deux termes, distingués par la dichotomie : l'empirisme pratique et les formes générales de la science théorique, qui définissent, par leur combinaison qui souffre les proportions

1. *Philèbe*, 55 *d*, sqq.
2. Cf. *le Politique*, 287 *b c*.

les plus diverses, l'ensemble des arts ou des sciences pratiques. « Supprimez de tous les arts la science du nombre, de la mesure et du poids, et il restera bien peu de chose » : il restera la conjecture et l'empirisme[1]. Inversement, dans la *République*, Platon, à la question « s'il reste une science, abstraction faite (κεχωρισμένον) de la musique, de la gymnastique et des arts pratiques », répond qu'il faut chercher, puisqu'en dehors de ces arts (ἐκτὸς τούτων) on ne peut découvrir une science, une science qui s'applique à tous (τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων τι) ; et de ces formes générales, dont participent tous les arts, la première est le nombre[2]. — Mais c'est d'une façon toute semblable que Platon, dans le *Théétète*, définit la δόξα, le jugement. Il y a dans l'âme multiplicité de sensations et réduction de cette multiplicité à l'unité. Je vois. J'entends. Mais ce n'est ni par la vue ni par l'ouïe que je perçois les sensations de la vue et de l'ouïe comme étant, sous un certain rapport, *dissemblables*, sous un autre, *semblables*, comme étant *deux*, et comme *existant* toutes les deux ; la similitude et la dissimilitude, l'être, le nombre sont des formes générales à toutes les sensations, que nulle sensation particulière ne peut percevoir. Il faut donc, étant donnée l'existence de ces formes générales, que toutes les sensations « convergent vers une forme

1. *Philèbe*, 55 *e*.
2. *République*, VII, 522 *b*.

unique, que l'on peut appeler provisoirement l'unité de l'âme (εἰς μίαν τιν' ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴθ' ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυνιεῖσαι)[1]; il y a jugement sensible (δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀληθοῦς)[2], lorsque l'âme, déployant son énergie interne (ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται)[3], applique aux impressions sensibles ces formes générales de la pensée qui les systématise. La distinction et l'union du sensible et de l'intelligible définit aussi bien le jugement sensible que l'art, la δόξα μετ' αἰσθήσεως que la τέχνη. C'est donc tout un, pour le dialecticien, de critiquer l'une ou l'autre de ces deux notions, et de chercher en quel sens doit se résoudre la contradiction inhérente au jugement sensible, d'une part, à la science pratique de l'autre : et il devient permis de transposer en quelque sorte le problème, si, considérant provisoirement l'ἐπιστήμη comme synonyme de la τέχνη, et le jugement sensible comme identique à la science et à l'art, on substitue à la critique de la science pratique une critique du jugement sensible.

Or, première difficulté, on ne peut pas dire, sans distinction : le jugement, c'est la science. Car la science est vraie par définition, mais le jugement est susceptible de vérité et d'erreur : la science et le jugement ne sont donc pas deux termes identiques,

1. *Théétète*, 184 *d*.
2. *Timée*, 28 *a*.
3. *Théétète*, 187 *a*.

et il faut dire, non pas : le jugement, c'est la science, mais : le jugement vrai, c'est la science. D'où, alors, une seconde difficulté. Car on voudrait définir le jugement vrai, on ne peut essayer de le faire que par opposition au jugement faux ; mais il se trouve qu'il est impossible de donner une définition intelligible du jugement faux ou de l'erreur[1] :

On peut porter un jugement ou sur ce qu'on connaît ou sur ce qu'on ne connaît pas. Dans le premier cas, on ne peut prendre ce qu'on connaît ni pour ce qu'on connaît (comment deux connaissances pourraient-elles produire une ignorance ?), ni pour ce qu'on ne connaît pas. Dans le second cas on ne peut prendre ce qu'on ne connaît pas ni pour ce qu'on ne connaît pas (comment, ne connaissant ni Théétète ni Socrate, pourrais-je confondre Théétète avec Socrate ?) ni pour ce qu'on connaît. Ces quatre impossibilités entraînent l'impossibilité du jugement faux. — Se place-t-on au point de vue de l'être au lieu de se placer au point de vue du connaître, et propose-t-on de définir le jugement faux comme l'affirmation de ce qui n'est pas ? Mais tout jugement porte sur *un* objet, sur un objet qui *est* puisqu'il *est* objet de jugement ; tout jugement est l'affirmation d'un être, tout jugement est vrai. — Ou bien fait-on

1 *Théétète*, 187 *b*, sqq. — Cf. *Euthydème*, 286 *b*, sqq.

consister l'erreur dans une confusion entre deux objets, entre deux êtres (ἀλλήλοιν), c'est toujours la même impossibilité. Car de deux choses l'une. Ou les deux objets, dont la confusion constituerait l'erreur, sont présents à l'esprit en même temps : alors ils ne peuvent être confondus. Ou ils se présentent à l'esprit l'un après l'autre : alors, connus à part l'un de l'autre, ils ne peuvent pas davantage être confondus. En d'autres termes, l'erreur est un phénomène inexprimable ; dès qu'elle s'exprime elle devient vérité. Car elle consiste dans une confusion d'idées ; et la confusion, lorsqu'elle s'énonce, se manifeste et s'évanouit : on ne peut dire que l'erreur consiste à confondre A avec B sans par là même distinguer A et B.

Il est cependant un moyen de définir l'erreur par la distinction de deux modes de connaissance, connaissance sensible et connaissance non sensible, par l'analyse non pas du jugement en général, mais du jugement sensible. Je *connais* Socrate, je *vois* venir à moi un homme que je ne connais pas, et que je prends pour Socrate. Voilà un exemple très simple et très significatif d'erreur. Que l'on compare l'âme, pour la commodité du raisonnement (λόγου ἕνεκα), soit à un livre sur lequel viennent successivement s'enregistrer les sensations[1], soit à un morceau de

1. *Philèbe*, 38 c, sqq.

cire sur lequel se fixent les impressions extérieures[1], il y aura donc dans l'âme, outre l'affection immédiate, la mémoire de cette affection, connaissance interne et non sensible. Or, pour qui se place uniquement au point de vue des connaissances, et pour qui se place uniquement au point de vue des sensations, l'erreur, sitôt définie, apparaît comme impossible. Mais il n'en va pas de même lorsqu'on combine les deux points de vue, lorsqu'on considère la connaissance comme l'application des idées qui sont dans la mémoire aux sensations nouvelles : car l'application peut se faire à faux. Je puis confondre un objet que je connais avec un autre objet que je connais et que je sens ou avec un autre objet que je ne connais pas mais que je sens ; ou enfin un objet que je connais et sens avec un autre objet que je connais et sens.

Mais pour exprimer cette conception de l'erreur, il a fallu recourir à des métaphores sensibles, comparer l'âme soit à un livre soit à un morceau de cire. Veut-on renoncer à ce genre d'approximation, c'est toujours la même impossibilité qui surgit. Prendre un nombre pour un autre ne se peut, dans l'hypothèse, que si, par exemple, l'un des deux nombres est un nombre sensible, l'autre un nombre seulement intelligible. Mais, dès qu'il s'agit d'expri-

1. *Théétète*, 191 *c*, sqq.

mer l'erreur, il faut toujours dire que l'erreur consiste à prendre un nombre, considéré en tant que nombre, pour un autre nombre, considéré aussi en tant que nombre, le nombre 11, par exemple, pour la somme de 7 et de 5, ou pour le nombre 12[1]. L'erreur, dès qu'elle est exprimée, doit être exprimée en termes purement idéaux ; et, dès qu'elle est exprimée en termes idéaux, elle devient une impossibilité.

Alors dire que l'erreur, sitôt exprimée, s'exprime en termes idéaux, c'est dire que l'erreur ne peut pas se définir par l'application de l'idée au sensible sinon d'une manière provisoire, et que la sensation elle-même, dès qu'elle est exprimée, ne peut être définie que par des attributs intelligibles, que la sensation est une idée confuse. Plaçons-nous, en effet, dans l'hypothèse où la connaissance sensible aurait un principe distinct du principe de la connaissance interne et idéale. Il faudrait donc que la connaissance sensible eût un objet distinct ; et cet objet serait la substance matérielle dont on sait que l'essence est contradictoire et l'existence instable. L'objet sensible ne souffre pas de détermination absolue : il est à la fois grand et petit, un et multiple, lourd et léger, et le sensible, c'est le lieu de la contradiction et de la confusion. Quelle différence donc entre l'intelligence et la sensation ? C'est

1. *Théétète*, 195 *d*, sqq.

que l'intelligence distingue ce qui dans le sensible est confondu. « La vue voyait le grand et le petit, mais elle les voyait comme confondus, non comme distincts (οὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι) », c'est-à-dire comme attributs contradictoires d'une même substance. Au contraire « afin de les connaître clairement (διὰ ... τὴν τούτου σαφήνειαν), l'intelligence a été amenée à définir le grand et le petit au lieu de les confondre » (ἰδεῖν οὐ συγκεχυμένα, ἀλλὰ διωρισμένα), c'est-à-dire à considérer non la substance hypothétique qui unirait les attributs de la grandeur et de la petitesse, mais la relation même de la grandeur à la petitesse, l'opposition définie et la distinction de ces deux termes[1]. La sensation c'est la connaissance confuse; sitôt analysée, elle s'évanouit et se résout en science, ou connaissance distincte. La sensation est donc définie comme l'erreur, qui est aussi connaissance confuse; et l'erreur, comme la sensation, dès qu'elle est définie, s'évanouit; réduite à l'absurde, elle se résout en science. La vraie définition de l'erreur c'est la vérité.

Il en est donc finalement du jugement sensible comme de la sensation : l'erreur n'est pas une qualité, une manière d'être qui tantôt convient, tantôt ne convient pas au jugement sensible, l'erreur est inhérente à la nature du jugement sensible comme

1. *République*, VII, 523 *a*, sqq.

de la sensation. L'objet du jugement sensible, ce n'est pas le non-être : un jugement n'est pas ignorance, simple privation de connaissance. Ce n'est pas non plus l'être, si, comme l'exige le principe même de la dialectique, l'intelligibilité est la mesure de l'être, et si l'objet du jugement, tel que nous l'avons jusqu'ici défini, c'est le sensible. L'objet du jugement sensible, c'est le contradictoire, ce qui à la fois est et n'est pas, ce à quoi des attributs conviennent qui sont la négation l'un de l'autre : le jugement prend donc pour l'être ce qui participe seulement de l'être, pour l'intelligible ce à quoi les attributs intelligibles conviennent seulement, la représentation pour le représenté[1]. Le jugement sensible c'est l'erreur. On encore le jugement a été envisagé comme consistant dans l'application des idées à une matière sensible. Mais il n'y a rien de plus dans la sensation que dans l'idée : celle-là ne diffère de celle-ci que comme le confus du distinct. Comment alors appliquer le clair et le distinct (εἰλικρινές, καθαρόν, ἀμιγές[2]) à l'obscur et au confus ? Cela est absurde, dès que l'on a cessé d'attribuer au sensible un mode d'existence inintelligible. Le jugement sensible, c'est la science appliquée, mais la science appliquée, c'est la science faussée.

Ainsi la science (si tant est que le mot de science

1. *République*, V, 476 *c d*.
2. *Banquet*, 211 *e*.

soit encore admissible ici), dans la mesure où elle s'applique au monde de la pratique, est une science confuse, fausse et déformée. Hors le domaine de la science pure, et purement théorique, tout est apparence. Platon distingue sans doute, dans le *Sophiste*, entre deux modes de la représentation, dont l'un serait illusoire, et l'autre vrai. Il y a εἰκών, ou représentation vraie, lorsque l'imitateur reproduit exactement les proportions et la grandeur, ainsi que les autres propriétés du modèle. Il y a φάντασμα, ou représentation illusoire, lorsque l'imitateur manque à la vérité afin de produire l'apparence de la vérité, et déforme les proportions vraies de son modèle, afin, par exemple, que les parties supérieures ne paraissent pas plus petites, les parties inférieures plus grandes que nature [1]. Mais que vaut cette distinction, appliquée aux formes de la connaissance? Elle s'évanouit avec la distinction même de la sensation et de l'erreur, de l'illusion des sens et de la sensation bien fondée; puisque l'existence distincte de la sensation elle-même repose sur l'apparence de la substance sensible, les deux termes de φαντασία [2] ou d'εἰκασία [3] peuvent être em-

1. *Sophiste*, 235 *c*, sqq.

2. *Théétète*, 152 *c* : φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.

3. *République*, VII, 534 *a*. — Le φάντασμα est présenté comme une espèce de l'εἰκών, *République*, VI, 509 *c*, 510 *a* : λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα.

ployés indistinctement pour désigner et condamner l'αἴσθησις. Et, de même, s'il n'y a pas de sensation bien fondée, la distinction entre l'αἴσθησις et la δόξα, le jugement de perception, la δόξα μετ' αἰσθήσεως, s'évanouit aussi. Dans le *Théétète*, la transition de l'une à l'autre est insensible : ce sont, dans la première partie du dialogue, expressions synonymes que : αἱ αἰσθήσεις, τὰ παθήματα, d'une part, et, de l'autre : τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα, τὰ ἀεὶ δοκοῦντα [1]. Au livre de la *République* encore, la distinction de l'imagination sensible et du jugement, ou de la croyance (πίστις), s'évanouit : et les deux termes rentrent dans le genre commun de la δόξα. Le mot δόξα est dans la langue platonicienne un mot ambigu qui, selon le point où l'esprit a été amené par le développement de la réflexion dialectique, tantôt signifie, par opposition à l'impression sensible dans laquelle l'esprit semble passif, l'acte par lequel l'esprit juge et affirme, tantôt l'apparence par opposition à la science et à la vérité. Le pur empiriste et le savant pratique rentrent tous deux dans un même genre : tous deux sont φιλόδοξοι [2], et s'en tiennent au point de vue de l'apparence, par opposition à la vérité et à l'être (... μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν), du jugement

1. *Théétète*, 158 *d* e. — Cf. 171 *d*, 177 c. — Remarquer le sens de l'adverbe ἀεί : dans ces expressions, il signifie non l'éternité de ce qui est intelligible, mais la perpétuité de l'instant qui renaît sans cesse.

2. *République*, V, 480 *a*.

sensible, par opposition à la science (... δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ) [1].

Il est donc nécessaire de supprimer le point de vue de la perception sensible, puisqu'il est contradictoire, — ou bien il faut en faire un usage symbolique : et c'est ici le lieu de faire encore intervenir la méthode analogique. Si l'on divise une droite AB en deux segments inégaux AC, CB, et si alors on divise ces deux segments, chacun selon la même proportion que tout à l'heure la droite AB, on obtiendra des segments AD, DC, d'une part, CE, EB, de l'autre, et l'on aura la proportion :

$$\frac{AD}{DC} = \frac{CE}{EB} = \frac{AC}{CB}.$$

En d'autres termes, si l'on distingue entre l'ordre des choses sensibles, ou visibles, et l'ordre des choses intelligibles, et si, dans l'ordre du sensible, on distingue entre les réalités sensibles, objets naturels et fabriqués (πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος) et les images de ces objets, leur ombre ou leur réflexion dans un miroir, le rapport, dans l'ordre du sensible, de l'objet à son image, est égal au rapport de tout le sensible, pris ensemble, à l'intelligible. Ce que l'image est à l'objet, la simple ima-

1. *République*, VII, 534 *c*.

gination au jugement de perception, la sensation l'est à l'intelligence, la δόξα à la νόησις [1]. La sensation imite l'intelligence; le sensible symbolise avec l'intelligible.

Par là, il devient possible de définir le rapport du simple empirisme pratique à l'art méthodique, et, par suite, de la science appliquée à la science théorique et abstraite, puisque les deux rapports sont identiques. Soit, d'abord, la proportion ou analogie, établie plus haut, entre la médecine et la gymnastique, la justice (δικαστική) et la législation (ἡ νομοθετική); ce que, dans l'ordre des corps, la gymnastique est à la médecine, la législation, dans l'ordre des âmes, l'est à la justice. Et ou bien il faut admettre que si Platon introduit dans le second rapport de la proportion, la législation (νομοθετική) et non l'enseignement (διδασκαλική), c'est simplement que Platon a varié entre le *Gorgias* et le *Sophiste*, ou bien il faut entendre que cette législation distincte de la justice répressive se réduit, en dernière analyse, à un programme d'enseignement public, à une méthode d'éducation [2]. Mais à chacun de ces arts, qui sont méthodiquement constitués, correspond un art empirique, si l'on peut employer ici abus-

1. *République*, VI, 509 *d*, sqq; VII, 533 *e*, 534 *a*.

2. Cf. *Lois*, II, 657 *a* (il est question du rôle pédagogique de l'art dans l'état) : Θαυμαστὸν λέγεις. — Νομοθετικὸν μὲν οὖν καὶ πολιτικὸν ὑπεροβαλλόντως.

vement, et pour la commodité du discours, le mot d'art, une *routine*, l'art de la parure (ἡ κομμωτική) à la gymnastique, l'art de la cuisine à la médecine, la rhétorique à la justice, la sophistique à la « nomothétique ». Et dans ces quatre nouveaux rapports l'empirisme, l'art faux, est à l'art méthodique et vrai ce que la flatterie est à la vérité, une κολάκεια[1], il diffère de l'art vrai et pourtant il lui ressemble : les termes des rapports sont différents, mais les rapports eux-mêmes sont identiques. L'empirisme est *analogue* à l'art méthodique.

De même il y a une science appliquée, qui se propose la production d'un objet sensible conformément à des règles; et il y a une science pure, qui ne produit les objets sensibles, et n'emploie la science appliquée, que pour la connaissance des vérités et des lois. Au point de vue de la science appliquée, ou pratique, le critérium de la vérité, c'est l'accord de la pensée avec un objet extérieur. Mais si l'apparence de l'extériorité s'explique par le caractère contradictoire et confus de la sensation, et s'évanouit dès que cette contradiction et cette confusion deviennent manifestes et conscientes, le critérium ne vaut pas. Il n'y a pas de jugement, pris isolément, qui

1. *Gorgias*, 464 *b*, sqq. — Cf. *Phèdre*, 240 *a b* : ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακὰ, ἀλλά τις δαίμων ἔμιξε τοῖς πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονὴν, οἷον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὅμως ἐπέμιξεν ἡ φύσις ἡδονήν τιν' οὐκ ἄμουσον.

soit vrai : car cette vérité n'est qu'une coïncidence, une chance heureuse, et le juge qui porte une sentence juste sans connaître les éléments de la cause, ne possède pas plus la science de la cause que l'aveugle qui marche droit ne possède pour cela le sens de la vue [1]. Pour qu'il y ait science et non pas simple jugement sans science (ἀληθὴς δόξα... ἄνευ ἐπιστήμης — εἰ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες), il faut qu'il y ait liaison des jugements entre eux, et que le critérium de la vérité apparaisse comme l'accord de la pensée non avec un objet extérieur, mais avec elle-même dans la multiplicité de ses jugements : les jugements sont instables et dénués de valeur, « tant qu'ils ne sont pas liés par la connaissance des causes (ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ) [2] ». Alors la science, d'appliquée, devient théorique, et les produits de la science appliquée (τὰς τε καλὰς φωνὰς ... καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τούτων δημιουργούμενα [3] — αὐτὰ μὲν ταῦτα, ἃ πλάττουσί τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδατι εἰκόνες εἰσί) [4] ne servent plus que d'exemples (παραδείγματα), de symboles (εἰκόνες), commodes pour la démonstration. Il y a une arithmétique appliquée, arithmétique vulgaire ou commerciale, qui considère les nombres dans le

1. *Théétète*, 201 *a*, sqq. — *République*, VI, 506 *c*.
2. *Ménon*, 98 *a*.
3. *République*, V, 476 *b*.
4. *République*, VI, 510 *c*.

sensible, envisage des unités inégales, telles que des maisons ou des armées, des bœufs ou des pommes; cette arithmétique pratique, particulièrement développée chez les Phéniciens et les Égyptiens, peuples mercantiles, est un art du calcul, qui fournit des règles commodes pour effectuer des opérations. Mais il y a une arithmétique philosophique et théorique, qui néglige les inégalités des unités sensibles, considère les nombres composés d'unités toutes égales entre elles, et n'emploie les unités sensibles de l'arithmétique vulgaire que comme des prétextes à raisonner, comme des exemples[1]. De même il y a une géométrie populaire, « mesure de la terre » et science de l'arpentage, dont l'objet est sensible, la méthode, empirique et machinale, l'utilité pratique, immédiate. Mais il y a une géométrie pure qui, dans les figures tracées sur le sable, néglige tout ce qui est sensible et produit, pour n'envisager que l'intelligible et l'idéal[2]. Que des vérités découvertes par la géométrie et l'arithmétique vraiment scientifiques aient une utilité pratique et puissent trouver leur application dans le monde sensible, cela est possible; mais cela ne fait pas partie de l'essence de ces sciences, cela n'est vrai que par surcroît et par accident[3]. La science pratique n'est qu'une

1. *République*, VII, 525 *a*, sqq.
2. *République*, VII, 526 *c*, sqq.
3. *République*, VII, 527 *c* : καὶ γὰρ τὰ πάρεργα αὐτοῦ οὐ σμικρά.

science appliquée ; elle est par et pour la science théorique. L'essence de la science, c'est *le savoir*.

L'opposition de la science pure et de la science appliquée est plus frappante encore si l'on considère non plus l'arithmétique et la géométrie, mais les deux sciences sœurs du mouvement : l'astronomie [1] et la musique [2]. Il y a une astronomie vulgaire, qui fait consister la vérité de ses propositions dans l'accord de la pensée du savant avec l'observation des phénomènes sensibles que présente le ciel étoilé ; mais il y a une astronomie vraie, qui ne considère les mouvements célestes que comme autant d'applications de certaines lois du mouvement, et le ciel sensible comme le produit d'un art divin, analogue aux figures sur lesquelles opère le géomètre, produits de l'art humain ; elle se sert du sensible en vue de l'intelligible, elle est, à proprement parler, une mécanique rationnelle, qui étudie les relations mécaniques, les rapports de vitesse, le rapport de « la vitesse en soi » à la « lenteur en soi ». — Enfin il y a une musique sensible, qui est un empirisme et une routine, et réside pour ainsi dire tout entière dans l'*oreille* et dans le *doigté* du musicien ; mais il y a une musique théorique, qui est une science pure, comme elle est aussi une science détachée de la pratique, et qui, sur un domaine spécial, dans

1. *République*, VII, 528 *c*, sqq.
2. *République*, VII, 530 *d*, sqq.

l'opposition de l'aigu et du grave, étudie certaines lois, certaines relations numériques du mouvement.

En résumé, la science appliquée est une science confuse, il y a rapport inverse entre la portée pratique et la valeur théorique, entre l'utilité et la pureté d'une science. Les yeux trop faibles, dit Platon dans le *Phédon* [1], pour contempler les choses en soi, j'ai étudié la vérité des êtres dans les discours (οἱ λόγοι), comme on regarde l'image du soleil dans un miroir. Mais il se reprend aussitôt, car le λόγος désigne, outre l'expression verbale de la pensée, la liaison abstraite des idées, le raisonnement, et il ajoute : « mais peut-être ma métaphore n'est pas exacte ; car je n'admets nullement qu'en examinant les êtres dans les discours (ou dans les raisonnements, les raisons, ἐν τοῖς λόγοις) je les examine plus dans les images que si je les considérais dans les actes (ἐν τοῖς ἔργοις) ». Et de même, dans la *République* [2] : « est-il possible d'agir comme on parle, ou bien est-il dans l'ordre naturel que la pratique ait, malgré l'apparence, moins de contact avec la vérité que le discours, le raisonnement » (πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι) ? Or, puisque le philosophe est, par définition, celui qui *aime la*

1. *Phédon*, 99 *d*, sqq.

2. *République*, V, 472 *e*, 473 *a*. — Cf. *le Politique*, 277 *c* : γραφῆς δὲ καὶ ξυμπάσης χειρουργίας λέξει καὶ λόγῳ δηλοῦν πᾶν ζῴον μᾶλλον πρέπει τοῖς δυναμένοις ἕπεσθαι· τοῖς δ' ἄλλοις διὰ χειρουργιᾶν.

science, il doit aimer chaque science dans la mesure où elle est science, il doit donc, en tant que philosophe, aimer la science pure, qui est à la fois la science vraie et la science inutile. Il s'attache aux quatre sciences fondamentales qui viennent d'être énumérées, sciences qui sont plus que des arts (τέχνη), que peut-être l'on peut qualifier du nom de sciences proprement dites (ἐπιστῆμαι), mais auxquelles Platon propose d'appliquer la dénomination de διάνοια [1]. Penser (διανοεῖσθαι), c'est poursuivre, par la réflexion, l'accord interne de la pensée avec elle-même ; la pensée, telle qu'elle est définie par le terme de διάνοια, c'est un discours que l'âme parcourt en elle-même (λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται) [2], un dialogue dans lequel l'âme interroge et répond, affirme et nie. C'est la méthode *dianoétique*, qu'exprime l'emploi du dialogue, chez Platon, comme méthode d'exposition, et on peut dégager, dans la méthode « dialectique », deux idées maîtresses. D'abord le dialogue est une méthode critique : il vise à la forme systématique par la discussion critique. La philosophie, l'amour de la science, dès qu'elle se développe sous la forme réfléchie du dialogue, n'est plus un amour aveugle

1. *République*, VII, 533 *d*. — Il n'y a d'ailleurs pas encore, au point où nous sommes arrivés, distinction entre le point de vue de la διάνοια et celui de la νόησις. C'est ainsi qu'au livre VII de la *République*, les expressions : παρακλητικὰ τῆς διανοίας (*République*, VII, 524 *d*) et νήσεως παρακλητικὸν (*République*, VII, 523 *d*), sont synonymes.

2. *Théétète*, 189 *e*.

de toutes les sciences prétendues, de tout ce qui apparaît comme science; elle vise à la science, par la position de cette question préalable : qu'est-ce que la science? elle définit la science vraie par l'exclusion de toutes les définitions fausses de la science; l'amour qui implique à la fois présence et absence, possession et manque, allie dans ses démarches à l'affirmation la négation, à la tendance active l'esprit critique; la dialectique tend vers le supérieur, par l'exclusion et l'interprétation, par la critique de l'inférieur. — Et, d'autre part, le dialogue exprime un développement spontané, interne de la pensée. La science, telle que la conçoivent les sophistes, est un encyclopédisme, une science qui passe du savant à l'ignorant comme le vin passe du tonneau plein au tonneau vide [1], une somme de faits, plus la connaissance de certains procédés (τεχνήματα) mnémoniques [2]. Mais la sophistique est la philosophie de la pratique, et on sait que, d'autre part, le savoir pratique est, en même temps, le faux savoir. La science vraie est intérieure à l'âme, elle est un développement spontané, que l'enseignement extérieur peut susciter, suggérer, mais non créer; le maître interroge, mais il appartient à l'élève de répondre, d'affirmer et de nier [3].

1. *Banquet*, 175 *d*.
2. V. *Petit Hippias*, 368 *d*, sqq
3. *Théétète*, 148 *e* : Ὠδίνεις γὰρ, ὦ φίλε Θεαίτητε, διὰ τὸ μὴ κενὸς ἀλλ' ἐγκύμων εἶναι.

La science des sophistes est, en un sens, une science instructive, elle nous arme de la somme de connaissances pratiques nécessaire pour la conduite de la vie, elle consiste dans une simple addition de notions positives : mais la science, selon le véritable esprit *philosophique*, c'est la conquête du vrai point de vue scientifique, la destruction de l'ignorance double, c'est-à-dire la critique de l'erreur, ou du faux savoir, et la purification de l'âme. Alors la science apparaît comme bonne en soi, et non par ses effets extérieurs, comme une perfection de l'âme : la science est une vertu [1], et, dès lors, la communication de la science théorique (ἡ ἐν τοῖς λόγοις διδασκαλική), l'enseignement devient synonyme de l'éducation morale proprement dite (ἡ παιδεία) [2].

1. Elle est immanente à l'âme, fait partie de la nature de l'âme. *Ἀρμόδιος*, IV, 442 *c* : ἔχον... ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ. — VII, 518 *c* : ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει [illegible]. — VII, 527 *d* : ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι [illegible] ἐκκαθαίρεται.

2. Jusqu'à quel point [illegible] cette conception de l'éducation ? Calliclès, dans le *Gorgias*, [illegible] l'éducation n'est donc pas conçue par lui comme identique à la philosophie, elle est tout entière orientée vers la pratique. Mais *Euthydème*, 273 *d*, Euthydème et Dionysodore sont présentés comme ne se bornant pas à enseigner des connaissances pratiques : Οὔτοι ἔτι ταῦτα, ὦ Σώκρατες, [illegible], ἀλλὰ παρέργοις αὐτοῖς χρώμεθα... Ἀρετήν, ... ὦ Σώκρατες, [illegible] οἵω τ' εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα.

IV

L'ÉDUCATION MORALE VULGAIRE ET L'ÉDUCATION PHILOSOPHIQUE

Il n'y a qu'un enseignement vrai, c'est l'enseignement de la vérité poursuivie pour elle-même, non pas en vue d'une fin extérieure et pratique, mais en raison de sa valeur éducative et morale : le vrai enseignement est éducation. Mais la nécessité d'une nouvelle distinction s'impose à la dialectique[1] : pour détruire l'ignorance double, l'ignorance qui se prend pour science, la *déraison* (ἀμαθία), on a le choix entre deux méthodes. L'une, populaire et empirique, emploie, pour détruire le vice et produire la vertu, le blâme et l'approbation, et, d'une façon générale, tous les moyens excepté la démonstration ; c'est la méthode d'admonestation et de réprimande, τὸ

1. *Sophiste*, 229 *d*, sqq.

νουθετητικὸν εἶδος τῆς παιδείας[1]. L'autre, scientifique et rigoureuse, part de ce principe que nul n'est vicieux si ce n'est involontairement et par erreur, que la vraie éducation doit, par conséquent, consister dans la démonstration et la réfutation de l'erreur, dans la discussion des concepts, ὁ ἔλεγχος.

Comment l'idée d'une méthode empirique et non rationnelle d'éducation peut, au moins provisoirement, se justifier, c'est ce que le caractère énigmatique et équivoque de la déraison (ἀμαθία) fait comprendre. Car, tout d'abord, l'ἀμαθία n'est pas l'ignorance, la simple privation de la science ; elle est une ignorance, à laquelle s'ajoute la croyance que cette ignorance est science ; elle est donc un acte, ou un état positif de l'âme, qui s'oppose, comme une puissance adverse, à la puissance de la raison et de la réflexion. Et, comme elle ne se manifeste que dans

1. La νουθέτησις est intermédiaire entre la κολαστική et l'ἔλεγχος. Elle naît de l'*indignation* suscitée par le spectacle du vice, lorsque le vice est conçu comme volontaire : ἐπὶ τούτοις που οἵ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις (*Protagoras*, 323 *e*). — ἔνθα δὴ πᾶς παντὶ θυμοῦται καὶ νουθετεῖ (*Protagoras*, 324 *a*). Elle n'use pas de la douleur physique, mais ne fait pas non plus appel à la raison : elle agit sur les sentiments. C'est pourquoi Platon semble la distinguer, en certains endroits, de la διδασκαλική, quoiqu'elle consiste bien, par opposition à la κολαστική, dans une espèce d'enseignement : ἐμὲ μὲν διδάσκοντι, ἐκεῖνον δὲ νουθετοῦντι τε καὶ κολάζοντι (*Euthyphron*, 5 *b*). — οὐδεὶς θυμοῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει τοὺς ταῦτ' ἔχοντας (*Protagoras*, 323 *d*). Elle reste nettement distinguée de la κολαστική (*Phédon*, 94 *d*) : τὰ μὲν χαλεπώτερον κολάζουσα (ἡ ψυχὴ) καὶ μετ' ἀληθόνων, τά τε κατὰ τὴν γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν, τὰ δὲ πρᾳότερον, καὶ τὰ μὲν ἀπειλοῦσα τὰ δὲ νουθετοῦσα ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ φόβοις. — Cf. *Gorgias*, 478 *e*, 479 *a*.

cette opposition même, une nouvelle définition de la déraison est possible : la déraison consiste dans un désaccord entre la raison et les puissances irrationnelles de l'âme. C'est particulièrement dans les *Lois*, alors que, Platon, écrivant un traité de législation et préoccupé de donner une solution positive aux problèmes de la pratique, se place au point de vue du sens commun, que cette définition est présentée à plusieurs reprises avec insistance. « Dira-t-on, demande Platon, que les Dieux sont négligents par ignorance, ou bien avec la connaissance du devoir, *comme on dit que cela se produit pour les plus vicieux parmi les hommes ?* qu'ils savent qu'il vaudrait mieux agir autrement ; mais que, dominés par l'attrait du plaisir et la crainte de la douleur, ils n'agissent pas comme ils savent qu'ils devraient [1]. » Platon semble donc accepter ici, au moins provisoirement, la conception vulgaire du vice, comme d'une volonté mauvaise, et non d'une simple ignorance de l'âme. Conception naturelle dès qu'on fait consister l'ἀμαθία dans « un désaccord, une désharmonie (διαφωνίαν) du plaisir et de la peine avec le jugement réfléchi [2]; » dès qu'on fait résider la vertu dans la maîtrise de soi : car la maîtrise de soi suppose dans l'âme une distinction de parties, les unes supérieures, les autres inférieures, les unes meilleures, les autres pires, et la

1. *Lois*, X, 902 *a b*. — V. cependant *Lois*, IX, 860 *d*, sqq.
2. *Lois*, III, 689 *a*.

possibilité d'une harmonie entre le meilleur et le pire ; le pire trouvant sa justification dans sa soumission et sa dépendance par rapport au meilleur, le désir et l'énergie irrationnelle, dans leur obéissance aux ordres du raisonnement. La vertu est alors une harmonie, elle n'est pas à proprement parler une science, puisqu'elle implique, aussi bien que le développement de la partie savante et raisonnante, l'existence de facultés irrationnelles et impulsives, — à moins qu'on ne la définisse comme la science de cette harmonie elle-même : « seule la connaissance qui a pour objet la justice est véritablement sagesse (τέχνη) et vertu, et c'est l'ignorance relative à la justice qui est évidemment déraison et vice ; cette science-là mise à part, tout ce qui paraît habileté et sagesse est funeste lorsqu'il s'applique au gouvernement de l'état, inférieur et servile (βάναυσα) lorsqu'il s'applique aux arts techniques [1]. » Et, dans les *Lois*, Platon insiste sur cette distinction de la vertu et des connaissances appliquées à la pratique. « On peut être déraisonnable, même si l'on est calculateur et si l'on a poussé loin toutes ces études subtiles qui exigent l'agilité de l'intelligence [2] »..... « On peut être un habile praticien, savant dans tout cet ordre de choses (τεχνικὸν μὲν καὶ περὶ ταῦτα σοφόν) et cependant

1. *Théétète*, 176 *c*.
2. *Lois*, III, 689 *c*.

injuste [1] ». La forme vraiment grave de l'erreur et de la déraison, c'est moins l'erreur qui a pour objet les connaissances techniques (τὰς ἀμαθίας τῶν δημιουργῶν), que l'impuissance de la réflexion à dominer dans l'âme, et à y faire régner l'ordre (ὁπόταν καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες μηδὲν ποιῶσι πλέον) [2].

Si donc l'éducation ne consiste pas dans un enseignement aussi complet, aussi encyclopédique que possible de vérités utiles, elle est, à vrai dire, moins un enseignement qu'une discipline morale, avec ses moyens d'action propres. Ce sont choses relativement distinctes que la raison, ou la philosophie, et les mœurs [3] ; la vertu est une disposition, dans une certaine mesure indépendante du raisonnement, une *aptitude pratique* de l'âme (ἐπιτήδευμα) [4], et ce sont deux parties distinctes de l'éducation que d'acquérir la science (τὰ μαθήματα) et de se rendre apte, par la pratique, à la vie vertueuse. « Nul, s'il n'est doué d'une nature éminente, ne saurait devenir un homme

1. *Lois*, III, 696 *c*.

2. *Lois*, III, 690 *b c*.

3. *République*, X, 606 *a* : οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, — et *République*, X, 619 *c* : ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.

4. ἐπιτηδεύματα, mœurs, aptitudes. — *République*, II, 374 *e* : ἀρ' οὖν οὐ καὶ φύσεως (δεόμενον) ἐπιτηδείας εἰς αὐτὸ τὸ ἐπιτήδευμα (apte à cet exercice). L'ἐπιτήδευμα est quelque chose de moins inné que la nature, φύσις (*République*, IX, 573 *c* : ἢ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν. — Cf. VI, 497 *c*), de plus intérieur qu'un art appris (*République*, V, 155 *a* : πρός τινα τέχνην ἤ τί ἐπιτήδευμα; — Cf. VI, 502 *d*), une aptitude active, une adaptation de l'activité (*République*, V, 456 *b* : τὰ δ' ἐπιτηδεύματα οὐ τὰ αὐτὰ ἀποδοτέα ταῖς αὐταῖς φύσεσι).

vertueux, s'il ne commence dès l'enfance à allier le jeu avec l'idée de beauté morale (εἰ μὴ ... παίζοι ἐν καλοῖς) et à pratiquer toutes ces choses (ἐπιτηδεύοι τε τοιαῦτα πάντα)[1] ». Le jeu et les beaux-arts, la gymnastique et la musique sont les vraies méthodes de l'éducation ainsi entendue. Ni la gymnastique ni la musique ne sont des « arts serviles », des métiers (τέχναι βάναυσαι), et cependant ce ne sont pas non plus des sciences. Un caractère courageux, un caractère réfléchi et modéré sont, jusqu'à un certain point, opposés l'un et l'autre ; et lutter contre un excès de modération qui serait mollesse et lâcheté, c'est l'office de la gymnastique, de même que réagir contre un excès d'énergie qui se tournerait en brutalité, c'est la fonction de la musique, entendue au sens large où l'entendent les Grecs. L'équilibre de ces deux dispositions contraires, ou encore l'harmonie, en quelque sorte musicale, des trois formes fondamentales de l'activité psychique, désir, énergie irrationnelle et raisonnement[2], tel est l'objet de l'éducation morale vulgaire. La maîtrise de soi, la paix intérieure, l'accord de l'âme avec elle-même, c'est la définition de la justice ; la sagesse (σοφία) est la science (ἐπιστήμη) qui préside à l'action juste et la déraison (ἀφροσύνη), le jugement (δόξα) qui préside à l'action

1. *République*, VIII, 558 *b*.
2. *République*, IV, 443 *d e*. — Cf. *Lois*, III, 689 *d* ; 691 *a*, et *passim*.

injuste, destructive de l'action juste [1]. Mais on voit qu'il s'agit ici d'une science d'une forme toute nouvelle, et Platon a bien le droit de dire que la musique produit dans l'âme une harmonie, non une science (εὐαρμοστίαν τινὰ, οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα), soit lorsque, purement musicale au sens moderne du mot, elle emploie le *rythme* pour développer l'*eurythmie*, soit lorsqu'elle use de discours, et travaille à l'éducation des âmes non par l'enseignement de la vérité, mais par des récits légendaires et fabuleux (μυθωδεῖς) [2]. Et, si le verbe νουθετεῖν exprime bien la méthode de l'éducation dans la famille, qui ne raisonne ni ne démontre, mais se borne à louer et à condamner, en invoquant les traditions et les « lois non écrites », le verbe παραμυθεῖσθαι exprime également bien le caractère d'une éducation qui fait appel plutôt à la force persuasive des discours [3], à la douceur des expressions [4], au caractère poétique [5] des *mythes*, qu'au raisonnement rigoureux et abstrait. Διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς [6] — διδαχῇ καὶ νουθετήσει [7] — ἢ διδάσκοντι ἢ μεταπείθοντι [8], ce sont des oppo-

1. *République*, IV, 443 *c*, 444 *a*. — Cf. *Euthydème*, 281 *d*.
2. *République*, VII, 522 *a*.
3. *Euthydème*, 290 *a* : κήλησίς τε καὶ παραμυθία.
4. *Sophiste*, 230 *a* : τὰ δὲ μαλθακωτέρως παραμυθούμενοι. — Cf. *Lois*, X, 888 *a* : ἐν πράεσι ... νουθετῶν λόγοις.
5. Cf. *Protagoras*, 325 *c* : ποιήματα... ἐν οἷς πολλαὶ ... νουθετήσεις ἔνεισι.
6. *Le Politique*, 304 *d*.
7. *République*, III, 399 *b*.
8. *République*, III, 399 *b*.

sitions d'expressions qui sont synonymes les unes des autres.

Mais cette méthode d'administration qui correspond à la conception vulgaire de l'éducation est-elle l'éducation vraie? On s'aperçoit en réalité bien vite qu'elle est stérile, et qu'au prix de beaucoup de peines elle obtient peu de résultats; d'ailleurs les sophistes justifient le vice et critiquent la vertu par des raisonnements, et ce n'est pas par des commandements, ni par des contes fabuleux, que l'on peut défendre la vertu contre leur critique, c'est par le raisonnement aussi. Enfin et surtout, cette puissance soi-disant positive qui s'oppose à la direction de la raison, ce jugement faux, qui constitue la déraison, n'est en dernière analyse qu'une privation de science, et même une privation double de science, privation de la science, d'abord, et ensuite privation de la connaissance de cette privation. Or, si la déraison est la résistance du désir ou de l'énergie à la raison, comme d'une force à une autre force, et la vertu comme le rétablissement de l'équilibre entre ces forces, l'éducation peut bien être considérée comme une simple discipline externe, se proposant pour fin la réalisation de cette discipline interne. Mais si la déraison est ignorance, purement et simplement, comment parler, dans l'opposition de la raison et de la déraison, de maîtrise de soi? On peut maîtriser son désir ou sa colère, on ne

maîtrise pas son ignorance, car on ne maîtrise pas le non-être [1]. Une éducation philosophique est donc possible, une discussion de l'erreur, qui devra détruire la fausse apparence de la science, démontrer à l'erreur qu'elle est ignorance. Le vice est un égarement, une erreur de la raison [2] déplorable plutôt que condamnable, et qu'il faut détruire pour le bien de l'homme vicieux [3]. — Il est nécessaire, en fait et en droit, que l'éducation prenne une forme démonstrative, et que « la vertu s'enseigne ».

Dans le *Protagoras*, un premier plan d'éducation morale par démonstration est ébauché. L'erreur vulgaire est de croire que la science n'est pas dans l'âme une faculté maîtresse, qu'elle n'est qu'une faculté entre d'autres facultés, comme l'énergie (θυμός), le plaisir et la douleur, l'amour et la crainte : alors il serait possible de connaître le bien, et de céder cependant au plaisir, dans le cas même où l'attrait du plaisir serait en contradiction avec la connaissance du bien ; et, par suite, pour produire la vertu, l'éducateur devrait recourir à d'autres moyens

1. *Lois*, IX, 863 *d* : ἀγνοίας... ὡς ὁ μὲν ἡμῶν κρείττων ὁ δὲ ἥττων, οὐκ ἠκούσαμεν πώποτε.

2. *Sophiste*, 230 *b* : ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας.

3. *République*, III, 412 *e*, 413 *a* : φαίνεταί μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως · ἑκουσίως μὲν ἡ ψευδὴς τοῦ μεταμανθάνοντος, ἀκουσίως δὲ πᾶσα ἡ ἀληθής. — Cf. *République*, I, 336 *e* : Ὦ Θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι. Εἰ γὰρ ἐξαμαρτάνομεν... ἐγώ τε καὶ ὅδε, εὖ ἴσθι, ὅτι ἄκοντες ἐξαμαρτάνομεν... Ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστί που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν, ἢ χαλεπαίνεσθαι. — Cf. *République*, IX, 589 *c*.

que le raisonnement et la démonstration [1]. Mais, en réalité, il est faux que la science soit ainsi séparée de l'action, la raison de la sensibilité, le bien du plaisir. Le bien et le plaisir, le mal et la douleur sont des expressions distinctes, mais synonymes. Que l'on analyse les cas où il se produit un certain détachement du plaisir et du bien, de la peine et du mal : un remède est pénible, la raison nous commande pourtant de le prendre, mais c'est que ce remède nous promet dans l'avenir le bien-être de la santé ; — une jouissance immédiate se présente, la raison nous commande de l'éviter, mais c'est que cette jouissance serait suivie de souffrance. Le vice, la déraison (ἀμαθία), n'est pas désaccord de la raison et du plaisir, mais simplement désaccord de la raison avec elle-même, erreur [2]. Si je cède à l'attrait du plaisir ou à l'horreur de la douleur, alors qu'il ne le faudrait pas, c'est que je ne fais pas entrer en ligne de compte la considération des jouissances et des peines futures, je commets littéralement une erreur de perspective. La vue voit plus petits les objets éloignés, plus grands les objets rapprochés ; mais la science de la mesure corrige les illusions de la vue. De même l'éducation a pour objet de redresser les erreurs du jugement moral ; la

1. *Protagoras*, 352 *b*, sqq.
2. *Protagoras*, 353 *c*, sqq.

morale est la science de la mesure, appliquée au plaisir et à la douleur [1].

Dans le *Philèbe* et dans d'autres dialogues, cette « métrétique », cette science de la morale prend un caractère un peu différent ; l'arithmétique morale du *Protagoras* devient une dialectique du plaisir. Tout plaisir consiste dans un devenir : il est donc susceptible de croître et de décroître, et les plaisirs sont comparables les uns aux autres sous le rapport de l'intensité, puisque leur nature admet le plus et le moins. Or, si le plaisir est un devenir et un accroissement, l'intensité du plaisir sera en raison directe de cet accroissement : le plaisir qui succédera à un besoin, c'est-à-dire à une souffrance, sera plus intense que le plaisir qui succédera à un état de simple indifférence. Il pourra même arriver que la simple suppression d'une douleur soit prise pour un plaisir ; le plaisir, en ce cas, dans son intensité apparente, sera un plaisir faux [2]. Mais, d'une façon générale, c'est le caractère de tous les plaisirs corporels d'être la suite immédiate d'une peine, c'est-à-dire d'être à la fois de tous les plaisirs les plus intenses et les plus impurs. Les jouissances, comme les peines, atteignent toute leur intensité

1. *Protagoras*, 356 *c*, sqq.

2. *République*, IX, 583 *b*, sqq. — Cf. l'expression : αἱ καλούμεναι ἡδοναί, les plaisirs qui ne sont plaisirs que de nom (*République*, IV, 442 *a*; *Phédon*, 64 *d*). — Cf. *République*, III, 401 *d* : τὰς δοκούσας εἶναι εὐπαθείας.

dans la maladie, alors qu'il y a passage instantané des unes aux autres : il n'est pas de plaisir plus intense que celui d'un homme qui a la gale, et qui se gratte [1]. Et, de ces états morbides, on peut rapprocher certains états anormaux par lesquels passe notre sensibilité dans la contemplation esthétique [2]. Le comique repose sur un sentiment fondamental, le sentiment du ridicule, ou l'envie, c'est-à-dire un état d'âme pénible : le paradoxe de la comédie est de transformer ce sentiment pénible en jouissance. Le tragique repose sur le sentiment de la pitié ou de l'horreur, et c'est le paradoxe de la tragédie, qu'elle nous fait à la fois pleurer et jouir de nos larmes. On peut donc poser en loi que l'intensité du plaisir est en raison directe de son impureté. Mais le désir du plaisir est désir du plaisir vrai, fût-il modéré, et non du plaisir faux, fût-il intense. C'est ainsi que le calcul des plaisirs nous détermine à rejeter, en raison de son impureté, la jouissance corporelle immédiate.

D'où une première solution du problème moral. Si l'action humaine tend nécessairement au plaisir, ce ne saurait être à un plaisir contradictoire, mêlé de plaisir et de douleur. La prudence, ou prévoyance, par la considération des jouissances et des souffrances futures, dissocie dans le temps la peine

1. *Philèbe*, 46 *d*.
2. *Philèbe*, 48 *a*, sqq.

et le plaisir tout à l'heure confondus dans l'instant présent. Le bien, c'est alors l'utile, il est essentiellement pénible, et s'achète au prix d'une lutte : « les belles choses, dit le proverbe, sont difficiles ». Résistance à l'impulsion du désir, à l'attrait non du plaisir en général, mais du plaisir immédiat, c'est le fait du caractère réfléchi, c'est modération et tempérance (σωφροσύνη). Résistance à la douleur immédiate, c'est courage [1].

Pourtant l'utile n'est pas encore le plaisir pur, le plaisir vrai, car c'est toujours le plaisir précédé et conditionné par une peine. Mais il existe des plaisirs purs, comme sont ceux de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, qui ne sont pas la satisfaction d'un besoin sensible et pénible. Le plaisir qui suit la contemplation des formes géométriques régulières, l'audition des accords musicaux, le plaisir même de respirer un parfum (quoique les lois numériques qui font une odeur bonne, comme une forme ou une harmonie belles, n'aient pas été découvertes, et que les sensations de l'odorat soient, en conséquence, moins « divines » que celles de la vue ou de l'ouïe), enfin le plaisir qui résume tous ceux-là, le plaisir d'apprendre, sont des plaisirs purs, la vraie fin de notre activité [2].

1. *Protagoras*, 359 *b*, sqq. Alors la raison devient prévoyance, *République*, IV, 441 *c* : τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν.

2. *Philèbe*, 50 *e*, sqq.

Ils doivent donc être classés, par la science des plaisirs, comme plus désirables que les autres plaisirs ; et l'éducation, par la comparaison des plaisirs et des douleurs sous le triple rapport de l'intensité, de la durée et de la pureté, organise scientifiquement notre vie morale.

Car, très évidemment, à ce point de vue, la vertu est une science et peut s'enseigner. La vertu, c'est la puissance humaine ; et la puissance, c'est la faculté de faire ce qu'on veut. Mais cette définition est équivoque. *Si la puissance est un bien*[1], ce qui est accordé, la puissance ne peut consister, pour chacun, à faire ce que bon lui semble : car cela peut lui sembler bon qui, en réalité, n'est pas bon. Il faut donc distinguer entre l'apparence et l'essence de la volonté. En apparence, je veux, incessamment, un nombre pour ainsi dire infini de choses diverses ; en réalité et en essence, je ne veux jamais qu'une seule chose, qui est mon bien, et toutes les autres comme des moyens relatifs à cette fin. Je ne veux pas le remède, mais la santé qui est au prix du remède. En cela consiste précisément l'erreur capitale, la déraison, le vice, de prendre le moyen pour la fin. La volonté vicieuse, c'est la volonté du moyen qui se prend pour la volonté de la fin, la partie qui se prend pour le tout : elle veut le bien, et c'est involontai-

1. *Gorgias*, 466 *b*.

rement qu'elle aboutit au mal. L'éducation rationnelle doit donc consister, si l'on peut ainsi dire, dans la totalisation de la volonté ; grâce à elle, la vertu se constitue comme une puissance fondée en science. La vertu s'enseigne.

C'est ainsi que Socrate semble résoudre le problème, à la fin du *Protagoras*. Mais, en réalité, la solution reste provisoire, et la conclusion du dialogue est sceptique. Si la conclusion de nos discours, dit Socrate, en résumant le débat, pouvait prendre la parole pour nous accuser et nous railler, elle nous dirait sans doute : « Vous êtes bien absurdes, Socrate et Protagoras. Toi, Socrate, après avoir dit au début que la vertu ne s'enseigne pas, tu te donnes bien du mal pour te contredire en démontrant que toutes ces choses, justice, tempérance, courage, sont science, par où la vertu paraîtrait pouvoir s'enseigner... Protagoras, de son côté, commence par poser que la vertu s'enseigne, et puis semble se donner beaucoup de mal pour affirmer que la vertu est toute chose plutôt que science ; alors elle ne s'enseigne pas [1]. » C'est donc que certaines difficultés, soulevées au cours du dialogue, n'ont pas été résolues ; ces difficultés sont celles relatives à la solution du problème de l'unité de la vertu ou de la pluralité des vertus : problème agité déjà dans de courts dialogues de jeunesse,

1. *Protagoras*, 361 *b*, sqq.

comme le *Lachès*, et aussi le *Charmide*, résolu à un point de vue positif, dont il n'y a pas à tenir compte pour l'instant, au XIIe livre des *Lois*, bref qui a préoccupé la pensée de Platon pendant toute la durée de son existence [1].

Admettons, avec le sens commun, l'existence d'une pluralité de vertus, justice, tempérance, courage, sagesse : puisqu'elles sont toutes appelées de ce même nom de *vertus*, il faut que quelque chose soit identique en toutes qui les fasse vertus [2]. Mais alors, la vertu étant une, dira-t-on que les vertus particulières sont ou des parties, ou simplement des dénominations différentes de cela qui est identique en toutes, la vertu ? Admettons qu'elles soient des parties distinctes : sont-elles parties de la vertu au sens où les parties du visage sont appelées parties, comme constituant, par leur union, un tout organique, dans lequel chacune a sa fonction spéciale, ou comme les fragments de la matière brute, qui ne diffèrent pas entre eux par leur nature, mais seulement par leurs dimensions ? Admettons qu'elles soient parties au premier sens du mot. C'est alors que se présentent les difficultés logiques en question.

Chaque partie du visage est autre que les autres parties : les yeux ne sont pas les oreilles, le nez

1. *Lois*, XII, 963 *a*, sqq. — Cf. *Lois*, I, 633 *a* : καὶ περὶ τῶν τῆς ἄλλης ἀρετῆς εἴτε μερῶν εἴτε ὅτι αὐτὰ καλεῖν χρεών ἐστι.
2. *Protagoras*, 329 *c*, sqq.

n'est pas la bouche. De même chaque partie de la vertu sera autre que les autres parties. La justice n'est pas la sainteté, ou la piété (ὁσιότης) : elle est donc non-sainteté, ou impiété. Inversement la sainteté n'est pas la justice, elle est donc non-justice, ou injustice. On dira sans doute que les vertus, sans être identiques les unes aux autres, sont néanmoins semblables entre elles. Mais alors, d'après le même raisonnement, le blanc est semblable au noir, le dur au mou ; et « on peut entreprendre de démontrer que toutes choses sont semblables à toutes ». Entre les vertus, il y a hétérogénéité absolue.

Admet-on, au contraire, qu'il y a une similitude réelle entre les vertus, et que, constituant un seul organisme, elles se ressemblent par un certain côté, comment concevoir cette unité de la vertu ? La justice est la vertu qui organise les vertus, la vertu totale dont le courage, la tempérance, ou réflexion, la sagesse sont les parties élémentaires. Il faudrait donc, pour justifier la conception populaire de la vertu, définir, par exemple, la vertu du courage et la vertu de la tempérance, ou de la réflexion (σωφροσύνη) en fonction l'une de l'autre, dire le caractère commun qui les fait vertus, et la marque spécifique qui fait le courage courage et la tempérance tempérance.

Soit, d'abord, le courage. Platon, dans le *Lachès*, procède par voie d'élimination, et commence par examiner, quitte à les rejeter si elles ne sont pas

assez rigoureuses, les définitions vulgaires de cette vertu. Celui-là, dit-on, est courageux qui sait observer la discipline et rester à son rang lorsqu'il combat l'ennemi [1]. Mais c'est une définition tout extérieure, d'ailleurs trop étroite pour convenir même à tout le courage militaire ; à plus forte raison ne convient-elle pas aux formes que prend le courage lorsqu'il est question non plus de combattre sur un champ de bataille, mais de résister, d'une façon générale, à la douleur. — On dira encore que le courage consiste dans « la force d'âme [2] ». Mais cette définition est, contrairement à la précédente, trop large : car la force d'âme peut être une puissance irréfléchie (μετ' ἀφροσύνης), et, en ce cas, également apte à produire le bien et le mal, elle n'est pas une vertu, — ou accompagnée de réflexion (μετὰ φρονήσεως) : mais, en ce cas, comment appeler courageux celui qui brave le danger avec la certitude qu'il s'en tirera [3] ? Il faut donc définir la sagesse, science ou réflexion, qui, accompagnant la force d'âme, en fait la vertu du courage. Le courageux est celui qui possède la science des choses qui sont et ne sont pas à craindre (δείνων — μὴ δείνων) [4]. Mais alors il se produit ceci de singulier qu'en voulant définir le courage, on a

1. *Lachès*, 190 *e*.
2. *Lachès*, 192 *b*.
3. *Lachès*, 193 *a*, sqq.
4. *Lachès*, 194 *e*.

défini la vertu tout entière. Ce qui est objet de crainte, c'est le mal futur ; ce qui n'est pas objet de crainte, c'est le bien futur : le courage est donc science des biens et des maux futurs. Mais la science ne fait pas acception des temps : qu'un bien, ou un mal, soit passé, présent ou futur, il est, pour la science, un bien, ou un mal, et rien davantage. Le courage est la science du bien et du mal purement et simplement [1], c'est-à-dire est identique à la vertu prise en général. Tant que nous considérons le courage dans sa spécialité, nous ne pouvons le définir ; dès que nous le définissons, la marque spécifique nous en échappe.

En est-il autrement de la σωφροσύνη, mot à la signification complexe, qui désigne le caractère modéré et réfléchi ? Le contraire de la σωφροσύνη, c'est l'ἀφροσύνη ; le contraire de la réflexion, c'est l'irréflexion. Or, un contraire n'a qu'un contraire, et non deux ; le contraire du lourd, c'est le léger, et seulement le léger. Mais l'ἀφροσύνη est le contraire à la fois de la σωφροσύνη et de la σοφία. Donc la σωφροσύνη est identique à la σοφία. La σωφροσύνη n'est pas la tempérance, vertu spéciale parmi d'autres vertus, elle est identique à la sagesse, σοφία et φρόνησις [2], elle est la *réflexion* en ce sens nouveau. Telle est, dans le *Protagoras*, la forme à la fois résumée et indirecte

1. *Lachès*, 198 *a*, sqq.
2. *Protagoras*, 332 *a*, sqq.

de l'argumentation ; dans le *Charmide*, une argumentation analogue est présentée sous forme directe et avec un plus grand développement. La σωφροσύνη consiste-t-elle dans une sorte de modération et de lenteur de nos actions ? Mais la lenteur n'est pas une vertu [1]. — La définira-t-on une honte, ou une pudeur ? Mais la honte est, selon les cas, bonne ou mauvaise ; en tant que honte, elle n'est ni bonne ni mauvaise [2]. — Être réfléchi (σωφρόν), est-ce alors purement et simplement de remplir sa fonction (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) [3] ? Mais peut-on appeler *réfléchi* le médecin qui se trouve remplir sa fonction et guérir un malade, involontairement et sans conscience de sa vertu ? D'où cette dernière définition : la σωφροσύνη est la conscience de soi (τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν), ou la science de la science (ἐπιστήμη ἐπιστήμης), la *réflexion* [4] ; et le reste du dialogue est consacré à discuter la possibilité et l'utilité de cette vertu spéculative, la réflexion.

Il n'y a donc pas, selon la conception populaire, plusieurs vertus dont la justice est l'équilibre : une vertu relative au désir, la σωφροσύνη, une autre relative à l'énergie, le courage, une troisième relative à la partie savante de l'âme, la sagesse. La

1. *Charmide*, 159 *b*, sqq.
2. *Charmide*, 160 *e*, sqq.
3. *Charmide*, 161 *b*, sqq.
4. *Charmide*, 164 *d*, sqq.

vertu est une, et réside dans la sagesse. Or, dans le *Phédon*, Platon a bien établi l'importance de cette réduction de la pluralité des vertus à une seule. Les vertus vulgaires, « ce que l'on appelle le courage [1] », et « la vertu couramment appelée σωφροσύνη [2] » sont contradictoires, ou absurdes (ἄτοποι). Car elles consistent, par définition, dans une mesure des plaisirs et des peines, dans un échange de plaisirs moins grands contre des plaisirs plus grands, des peines plus grandes contre des peines moins grandes. C'est donc par crainte de la douleur que le courageux brave la douleur ; il est à la fois et sous le même rapport lâche et courageux. C'est par goût des plaisirs que le tempérant résiste à l'attrait des plaisirs ; il est à la fois et sous le même rapport tempérant et intempérant. L'éducation scientifique et rationnelle ne peut donc avoir pour fin de développer une vertu dont l'essence est contradictoire ; elle consiste bien plutôt dans la critique de la conception commune de la vertu. « L'échange qui donne la vertu n'est pas plaisirs contre plaisirs, peines contre peines, crainte contre crainte, le plus petit contre le plus grand, comme monnaie contre monnaie ; mais la seule monnaie contre laquelle il faut échanger tout cela, c'est la sagesse [3] ». En d'autres termes, ce que

1. *Phédon*, 68 *c* : ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία.
2. *Phédon*, 68 *c* : ἣν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην.
3. *Phédon*, 69 *a b*.

la vraie éducation morale doit démontrer, c'est la nécessité d'un changement, d'un *échange* de point de vue ; du point de vue du plaisir il faut passer au point de vue de la sagesse comme d'un point de vue inférieur à un point de vue supérieur. Le bien n'est pas le plaisir, mais la sagesse.

Or à quelle condition y a-t-il ici un véritable changement de point de vue ? C'est à condition que la sagesse, la réflexion, ou la science, ne soit pas entendue comme une puissance de l'âme, une disposition spirituelle à l'action, au même sens où l'étaient la σωφροσύνη, vertu du désir dans ses rapports avec les autres facultés, et le courage, vertu de la faculté énergique et active. Car, si la science est entendue comme une puissance, une faculté de l'âme, elle est un instrument qui peut servir indifféremment pour le bien et pour le mal : « ce que l'on est habile à garder, on est habile à le voler [1]. » Dans le *Petit Hippias*, Platon a développé ce paradoxe sous sa forme la plus frappante. Le mensonge suppose la science : pour dissimuler la vérité, il faut la connaître. Donc c'est une seule et même chose que la puissance de dire la vérité et la puissance de mentir. Donc le mensonge volontaire vaut mieux que le mensonge involontaire : car il dénote une puissance et une science, tandis que le mensonge involontaire

1. *République*, I. 334 *a*.

dénote une impuissance et une ignorance. Il vaut mieux mal courir, mal compter, mal écrire intentionnellement que mal courir, mal compter, mal écrire, parce qu'on est incapable de bien courir, de bien compter, de bien écrire. Or, au point de vue de la moralité vulgaire, celui-là est réputé juste, ou du moins innocent, qui ne ment qu'involontairement ; celui-là, injuste, qui ment volontairement. Mais la justice est ou une puissance, ou une science, ou l'une et l'autre à la fois. Si la justice est une puissance de l'âme, l'âme qui est plus puissante est plus juste. Si la justice est une science, l'âme qui est plus savante est plus juste ; celle qui est plus ignorante, plus injuste. Enfin, si (la science et la puissance étant supposées identiques par hypothèse) la justice est à la fois puissance et science, l'âme qui possède à la fois la science et la puissance est plus juste ; mais par suite l'âme qui est plus puissante et plus sage apparaît comme meilleure et plus capable de produire indifféremment le bien et le mal dans toutes ses actions[1].

C'est donc là qu'il faut chercher la racine des contradictions et des ambiguïtés de la moralité vulgaire. Elle ne s'enseigne pas, car elle consiste dans un accord des facultés rationnelles et irrationnelles de l'âme, dans une *harmonie* qui n'est pas une *science ;*

1. *Petit Hippias*, 375 *d*, sqq.

et d'autre part, elle s'enseigne, parce qu'à ce point de vue le bien c'est le plaisir, et qu'une science de la mesure du plaisir est possible. Comment sortir de la contradiction ? Par la critique de l'idée qui est le fondement de la moralité vulgaire : l'idée de faculté ou de puissance spirituelle. Car si la vertu est une faculté de l'âme, comme l'admet le sens commun, la vertu est indifféremment vice ou vertu, ce qui est absurde. Ou encore si la puissance est un bien, la puissance c'est la science ; mais inversement, si la science est une puissance, elle n'est pas un bien. Ce qui est contradictoire. — C'est la critique de la notion de puissance spirituelle qui constitue, chez Platon, la vraie éducation philosophique : elle se présente sous deux formes : critique ou dialectique de l'amour, — critique ou dialectique du jugement.

L'amour consiste dans une relation entre un sujet aimant et un objet aimé ; mais, parce qu'il présente un caractère relatif, l'amour est, semble-t-il, contradictoire dans son essence [1]. Car de deux choses l'une : ou bien tout amour consiste dans une réciprocité de sentiments, *l'ami* (τὸ φίλον) c'est à la fois le sujet aimant et l'objet aimé ; mais alors il ne faut pas parler d'amis du vin, des chiens, des exercices de gymnastique, puisque de tels *amis* ne seraient pas aimés en retour par l'objet de leur amour ; et nul

1. *Lysis*, 212 *a*, sqq.

n'est « philosophe », ami de la science, dans cette hypothèse, si la science ne l'aime en retour ; — ou bien cette réciprocité n'est pas nécessaire, l'*ami* c'est soit le sujet aimant, soit l'objet aimé, mais seulement l'un ou l'autre; mais alors on aboutit à cette proposition absurde que l'ami peut être ami de l'ennemi, et l'ennemi ennemi de l'ami. Dans les deux hypothèses, la conception commune de l'amour, ou de l'amitié, est une conception contradictoire.

Mais voici ce qui fait vraiment insurmontable la contradiction de la relation du sujet et de l'objet dans l'amour [1]. Entre ces deux termes il doit y avoir similitude, ou dissimilitude. Or, s'il y a similitude, on arrive à cette conséquence que le mal attire le mal, que le méchant aime le méchant. Pour échapper à cette absurdité, fera-t-on observer que le mal est pure dissimilitude, dissimilitude par rapport à soi et par rapport à l'autre ? Dira-t-on alors que le bon aime le bon, que le bien attire le bien ? Mais le bien est, par définition, suffisance ; le bien, en tant que bien, se suffit à lui-même ; et, comme là où il n'y a pas manque, il n'y a pas amour, l'amour ne fait pas partie de la nature du bien. — Faudra-t-il alors admettre que le dissemblable aime le dissemblable ? Le juste est donc l'ami de l'injuste, le tempérant de l'intempérant : ce qui est absurde.

1. *Lysis*, 213 *d*. sqq.

Il reste une solution, en quelque sorte, moyenne[1] : l'ami du bien n'est ni le bien ni le mal, puisque ce sont deux conceptions absurdes ; l'ami rentre dans la classe de ce qui n'est ni bon ni mauvais, comme le corps ou l'âme. Le corps souffre et aime le médecin, parce que le médecin doit l'affranchir de la maladie et lui donner la santé. « Ce qui n'est ni bon ni mauvais est ami du bien *par l'effet de* (διά) la présence du mal et de l'ennemi et *en vue* (ἕνεκα) du bien et de l'ami. » Mais cette définition, à son tour, se détruit elle-même.

Nous aimons, dit-on, en vue du bien. Il est plus vrai de dire que nous aimons le bien, et seulement d'une manière indirecte et relative les moyens propres à le produire ; nous n'aimons pas le remède, mais la santé, effet du remède. « Il est donc nécessaire... que nous arrivions à un principe, qui ne nous mènera pas au delà de lui-même, et que nous parvenions jusqu'au *premier ami* (τὸ πρῶτον φίλον), en vue duquel nous disons que les autres choses sont bonnes. » L'ami en soi (τὸ τῷ ὄντι φίλον) n'est donc pas, comme le voulait la définition, ami en vue de l'ami, mais en vue de soi-même. L'ami, c'est ce qui est purement et absolument objet aimé, c'est le bien[2].

D'autre part[3], il était dit que l'amour se produisait

1. *Lysis*, 216 *c*, sqq.
2. *Lysis*, 219 *b*, sqq.
3. *Lysis*, 220 *b*, sqq.

par l'effet de (διά) la présence du mal. Donc, si le mal est supprimé, il n'y a plus de désir, partant plus de bien. Le bien, pris absolument et en soi, n'est plus bien par rapport à soi, mais par rapport au mal. — Ou bien dira-t-on que le désir n'est pas plus le mal qu'il n'est le bien, et qu'il suffit de sa présence pour que quelque chose soit aimé comme un bien[1]? Alors le bien n'est tel que parce qu'il est aimé ; l'ami n'est ami que par rapport au désir, et « le désir est la cause de l'amour ». Mais dès que nous voulons définir le rapport de l'amour à l'objet aimé, nous retombons dans les difficultés du début ; ce rapport, ne pouvant être défini ni comme un rapport de similitude ni comme un rapport de dissimilitude, est absolument indéfinissable.

Les discussions du *Banquet* et du *Phèdre* ne font que reprendre, sous une forme plus développée et moins énigmatique, l'argumentation du *Lysis*, telle qu'elle vient d'être résumée.

Les convives du *Banquet* célèbrent les louanges de l'amour[2]. L'amour est un dieu qui a pour attributs toutes les beautés et toutes les vertus ; il est juste[3], car il emploie la persuasion, non la force, — tempérant et courageux[4], car l'amour, pour en venir

1. *Lysis*, 221 *b*, sqq.
2. *Banquet*, depuis 178 *a* jusqu'à 198 *a*.
3. *Banquet*, 196 *b*.
4. *Banquet*, 196 *c d*.

à ses fins, sait supporter la douleur et résister aux plaisirs, — savant[1], car il est l'inspirateur de toutes les sciences. Mais Socrate[2] fait observer qu'avant de louer l'amour, et afin de savoir s'il mérite la louange, il faut avoir défini l'amour. Or, l'amour n'est pas un absolu : il est relatif à une fin et à un objet extérieurs : il est désir de ce qu'il aime. Mais on ne peut à la fois posséder et désirer un objet : le désir implique la privation. D'ailleurs, l'amour est désir du beau, ou du bien. Donc ni le beau ni le bien ne sont des attributs qui conviennent à l'amour. C'est une proposition du *Lysis* : il ne faut pas confondre l'ami avec l'aimé, l'amour avec l'objet de l'amour.

Le *Phèdre* débute, au contraire, par une diatribe contre l'amour. Phèdre lit à Socrate une dissertation du rhéteur Lysias[3], dans laquelle ce thème est développé, qu'il vaut mieux céder aux instances de celui qui n'aime pas que de celui qui aime. Car l'amour est une puissance irréfléchie, à laquelle on s'abandonne par nécessité, non par volonté, — une maladie et une folie, de l'aveu de ceux-là mêmes qui aiment. Celui qui aime est égoïste dans son amour : il vise non pas au bien, mais à la simple possession de celui qu'il aime. Et Socrate, après Lysias, reprend

1. *Banquet*, 196 *d*.
2. *Banquet*, 199 *c*, sqq.
3. *Phèdre*, 230 *e*, sqq.

ce thème sous la forme plus rigoureuse de l'argumentation philosophique[1], en prenant pour point de départ une certaine définition de l'amour, et en convenant « d'appeler amour le désir non accompagné de raison qui l'emporte sur le jugement à la direction droite, et cède à l'attrait sensible de la beauté[2] ». Mais cette définition est incomplète et mauvaise, elle tend à faire envisager l'amour comme un état spécial, anormal de la nature humaine, alors que l'amour est, tout au contraire, le phénomène psychologique fondamental : « tous les hommes aiment. » C'est ainsi que le mot ποίησις a commencé par signifier toute cause qui fait passer du non-être à l'être et n'a été réduit qu'ensuite à la signification étroite de création *poétique ;* de même l'amour, qui est, d'une façon générale, le désir du bien, a fini par ne désigner que l'attraction exercée par la beauté physique : on n'appelle pas amoureux ceux qui aiment les affaires, les exercices du gymnase, ou l'étude[3]. On peut donc bien distinguer provisoirement dans l'âme deux espèces « maîtresses et dirigeantes », qui tantôt s'accordent, tantôt entrent en désaccord, et qui sont « l'une le désir inné des plaisirs, ou amour, l'autre le jugement acquis, qui tend au bien[4] ». Plus profondément le désir du

1. *Phèdre*, 237 *a*, sqq.
2. *Phèdre*, 238 *b c*.
3. *Banquet*, 205 *a*, sqq.
4. *Phèdre*, 237 *d*.

plaisir et le jugement qui vise au bien ne sont que deux noms d'une seule affection fondamentale, qui est l'amour. Peut-être l'amour est-il une folie; mais « l'idée de folie n'est pas une idée simple », il y a une folie qui nous vient des dieux[1]. Car si l'amour n'est pas le bien, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit le mal : il se peut, comme la remarque en était faite dans le *Lysis*, que sa nature soit intermédiaire entre le bien et le mal, qu'il ne soit ni bon ni mauvais. Un dieu, un être purement raisonnable ne désire pas la science, il la possède ; un être absolument déraisonnable ne la désire pas non plus, car il ignore qu'il ne la possède pas. La philosophie, l'amour de la science est donc nécessairement un état intermédiaire entre la raison pure et la pure déraison. De même le jugement droit n'est pas l'erreur, puisqu'il tombe juste et rencontre la vérité, mais n'est pas non plus la science, puisque ce qu'il contient de vérité n'est qu'une coïncidence non fondée en raison[2]. Le point de vue de l'amour est identique au point de vue du jugement, de la δόξα.

Voici donc à quelle difficulté nous aboutissons : l'opposition entre le point de vue de la croyance subjective, simple état d'âme[3] qui peut être vrai ou

1. *Phèdre*, 244 *a*.
2. *Banquet*, 201 *c*, sqq.
3. πίστις. L'opposition irréductible est finalement entre la πίστις et l'ἐπιστήμη, la croyance et la science, — en d'autres termes entre la rhétorique, dont l'objet est de persuader, et la dialectique, qui veut

faux, mais ne porte pas avec lui la marque de sa vérité, et le point de vue de la vérité objective ou de la science. On ne peut donc se borner à l'opposition, signalée plus haut, entre la science pratique, appliquée à la production du fait sensible, et la science théorique, qui consiste dans l'accord logique, dans la non-contradiction des croyances et des jugements. Car la science, ainsi entendue, comme un système d'états d'âme, de phénomènes subjectifs, n'est pas encore la science vraie, fondée objectivement. A la δόξα, jugement subjectif ou apparence, il arrive sans doute que Platon oppose, d'une façon générale, la pensée systématique, la νόησις [1]. Mais dans la νόησις elle-même il faut distinguer deux formes de connaissance. L'une procède bien par liaison systématique, mais elle prend pour accordées certaines « hypothèses », certaines données qui demeurent inintelligibles comme elles sont inanalysées. L'autre au contraire cherche à comprendre, à déduire et à relier systématiquement ces principes eux-mêmes, qui apparaissent dès lors non comme primitifs, mais comme

démontrer. Le mot de πίστις est emprunté à la langue technique des rhéteurs. V. *Phèdre*, 266 *d*, sqq., énumération des parties du discours oratoire : προοίμιον... πρῶτον... δεύτερον δὲ δὴ διήγησίν τινα μαρτυρίας τ' ἐπ' αὐτῇ, τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα · καὶ πίστωσιν οἶμαι καὶ ἐπιπίστωσιν λέγειν τόν γε βέλτιστον λογοδαίδαλον Βυζάντιον ἄνδρα (Cf. *Lois*, XII, 943 *c*). De même τὸ πιθανόν : cf. *Phèdre*, 269 *c d* : *Théétète*, 178 *c* : *Sophiste*, 222 *d*; et *Gorgias*, 493 *a*.

1. *République*, VII, 534 *a*.

dérivés [1]. Celle-ci seule est véritablement complète, et mérite seule le nom de νόησις [2] ou de *science* (ἐπιστήμη) [3]. Quant à la première forme, elle n'est pas sans doute une simple application pratique ou sensible de la science (τέχνη), mais elle n'est pas non plus la science idéale et unique : elle se compose d'une somme de connaissances distinctes, que l'on peut appeler [illegible] comme on peut appeler leur ensemble διάνοια [4].

Or, plus probablement, le rapport de la διάνοια à la νόησις, ce n'est pas seulement le rapport de la science conçue comme une pluralité de systèmes distincts d'idées à la science conçue comme unité absolue, c'est le rapport de la science, conçue comme un ensemble de croyances subjectives, à la science conçue comme vérité objective. C'est ce que prouve encore la méthode analogique. La διάνοια est à l'ἐπιστήμη, dans l'ordre de la νόησις, ce que l'εἰκασία, l'imagination, est à la πίστις, la croyance, dans l'ordre de la δόξα. Mais le rapport de l'εἰκασία à la πίστις, c'est le rapport de l'image subjective à l'affirmation d'objectivité, de l'apparence à la vérité, du rêve à la veille. De même donc, le rapport de la διάνοια à la νόησις, c'est le rapport de l'apparence

1. *République*, VI, 510 *b*, sqq.
2. *République*, VI, 511 *d*.
3. *République*, VII, 534 *a*.
4. *République*, VI, 511 *d* ; VII, 533 *d* : διάνοια. — VII, 522 *c*, διάνοιαι.

subjective à la vérité objective, — Platon le dit textuellement : du rêve à la veille [1]. Mais ce rapport est encore celui que la δόξα soutient avec la νόησις : la δόξα, c'est le jugement, la croyance subjective, l'apparence. Donc, dans la νόησις elle-même, se retrouve l'opposition de la δόξα et de l'ἐπιστήμη. Aussi bien est-il impossible de marquer l'endroit où se fait, dans le *Théétète*, la transition entre le point de vue de la δόξα et le point de vue de la διάνοια [2]. D'une part, la δόξα n'est qu'un moment de la διάνοια, n'est que la conclusion de la διάνοια, comme le jugement est la conclusion du raisonnement [3]; d'autre part, on sait que la διάνοια raisonne sur des données qui, n'étant pas elles-mêmes soumises à la discussion et à l'analyse, sont de simples croyances, des jugements de l'âme. On est autorisé à assimiler la διάνοια, telle qu'elle est définie dans le *Théétète* et la *République*, à la δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, telle qu'elle est définie dans le *Théétète*.

De là le caractère absurde et instable des « sciences », entendues au sens vulgaire. Le jugement est un acte de l'âme; l'âme est un développement dans le temps; mais alors la science, puisqu'elle consiste, à ce point de vue, dans une succession d'actes de

1. *République*, VI, 510 *a*; VII, 533 *c* : ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν.

2. *Théétète*, 187 *a* : définition de la δόξα; 189 *d* : définition de la διάνοια.

3. *Théétète*, 190 *a*; *Sophiste*, 264 *a* : δόξα ... διανοίας ἀποτελεύτησις.

l'esprit, se développe et devient. « Non seulement parmi les sciences, les unes naissent, les autres périssent pour nous, et nous ne demeurons jamais identiques à nous-mêmes, même quant aux sciences qui sont en nous, mais encore la même chose arrive à chacune des sciences. Ce que l'on appelle apprendre (ou travailler, μελέτη), cela suppose que la science peut sortir de nous : car l'oubli, c'est la sortie de la science, et c'est l'action d'apprendre (l'étude, la μελέτη) qui, substituant une nouvelle mémoire à la mémoire perdue, renouvelle la science, et fait en sorte qu'elle paraisse demeurer identique à elle-même [1]. » Mais la science vraie ne change pas avec le temps, elle n'est pas en devenir ; elle est éternelle et immuable. Une science qui devient est contradictoire : or cette contradiction est celle du jugement.

Le jugement est un acte de l'âme : il est donc une réalité qui se produit à un certain instant du temps, en un certain point de l'espace, et cette réalité ne peut servir de mesure à la vérité intemporelle et universelle. On dit, plus précisément, que la science c'est le jugement vrai accompagné de raison (μετὰ λόγου). Mais qu'est-ce que la raison d'un jugement? Est-ce l'énumération complète des éléments de l'objet connu [2] ? Mais si, dans un cas donné, j'énumère complètement

1. *Banquet*, 207 *e*, 208 *a*. — Cf. *Phèdre*, 247 *d e* : ... καθορᾷ (ἡ ψυχή)... ἐπιστήμην, οὐχ ἣ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἣ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν.

2. *Théétète*, 206 *e*.

tous ces éléments, cette énumération n'est qu'un jugement, ou une suite de jugements, un accident ou une suite d'accidents de l'histoire de mon âme ; rien ne prouve que, le même cas se reproduisant, je ne doive pas alors me tromper dans l'énumération des éléments de l'objet. Si j'épelle correctement le nom de Théétète, mais si, aussitôt après, voulant épeler le nom de Théodore, je le fais commencer par un T au lieu d'un Θ, c'est donc que je possédais la science du nom de Théétète seulement par accident et en apparence. — Ou bien la raison, est-ce la définition, la connaissance de l'objet par la différence spécifique [1] ? Mais alors de deux choses l'une : ou cette connaissance de la différence spécifique est science, alors je fais entrer la science dans la définition de la science, et je commets une pétition de principe ; ou cette connaissance est un simple jugement, alors la définition tourne dans un cercle. Dans le *Phédon*, dans la *République*, Platon peut bien opposer au point de vue de l'action (πρᾶξις, ἔργον) celui du raisonnement, du discours intérieur que l'âme se tient à elle-même (λόγος, λέξις). Mais le λόγος est encore un phénomène subjectif, un jugement ou une série de jugements, — dans le *Sophiste*, Platon associe jusqu'à les identifier la δόξα et le λόγος [2], —

1. *Théétète*, 208 *c*.
2. *Sophiste*, 260 *b* : ... σκεπτέον εἰ δόξῃ τε καὶ λόγῳ μίγνυται τὸ ψεῦδος), et 260 *c d e*; 264 *b*. — Cf. *le Politique*, 278 *a*.

c'est-à-dire encore une action spirituelle, contradictoire puisqu'elle allie en elle l'abstraction de la science avec la réalité du fait. Un jugement peut être ou vrai ou faux, se conformer ou ne pas se conformer à sa règle, à sa loi, sans cesser d'être une réalité spirituelle [1] ; mais, que le jugement soit vrai ou faux, la vérité n'en reste pas moins vraie, et la loi du jugement ne change pas. Je puis, à propos d'une relation de quantité ou de grandeur, tomber juste ou bien errer : la relation de quantité à quantité, de grandeur à grandeur n'en demeure pas moins identique à elle-même. A propos d'un objet donné, je puis affirmer tour à tour qu'il est petit, et qu'il est grand; mais la forme constitutive (εἶδος) d'une pareille affirmation, l'opposition du grand et du petit, est immuable. Le point de vue du jugement est contradictoire et se détruit lui-même, mais non le point de vue de la vérité *formelle* et *idéale*. Et, lorsque, dans le *Timée*, Platon veut définir sa position par contraste à celle des philosophes pour qui il n'est pas de point de vue supérieur à celui du jugement vrai, il définit sa philosophie comme une philosophie de l'εἶδος par opposition à la philosophie du λόγος [2].

Or, si le point de vue du jugement est contradictoire, le point de vue de l'âme l'est donc aussi :

1. *Philèbe*, 37 *a*.
2. *Timée*, 51 *c*.

car ce qui est contradictoire dans la nature du jugement avec la nature de la science, c'est qu'il comprend deux éléments : vérité idéale et réalité psychique. Comme le jugement n'est pas la science, puisqu'il est indifféremment science et erreur, de même l'âme ne doit pas être définie une harmonie : car, parmi les âmes, les unes sont harmoniques, les autres désharmoniques, et celles-ci n'ont cependant pas une moindre quantité de réalité psychique que les autres : « une âme n'a ni plus ni moins d'existence qu'une autre âme, en tant qu'âme[1] ». Par là l'âme ressemble au corps et à chacun de ses degrés successifs, la dialectique se répète. Le corps est une passivité indifférente aux qualifications qu'elle reçoit, l'âme une activité indifférente aux directions qu'elle prend. L'âme, qui est tendance et désir, n'est en soi ni bonne ni mauvaise ; de même le corps. « Les êtres qui ne sont ni bons ni mauvais », ce sont les substances matérielles d'abord, « le bois et la pierre », les actions spirituelles ensuite, « l'acte de marcher, de boire et de courir[2] » — c'est-à-dire le corps et l'âme. Et

1. *Phédon*, 93 *c*.

2. *Gorgias*, 467 *e*, 468 *a*. L'expression τὸ μήτ' ἀγαθὸν μήτε κακόν appartient à la terminologie philosophique de Platon. Cf. *Lysis*, 216 *c*, sqq. ; *Banquet*, 202 *b*. — Cf. Aristote, *Métaphysique*, I, 5, 1056 *a*, 24 : καὶ τὸ μήτ' ἀγαθὸν μήτε κακόν ἀντίκειται ἀμφοῖν, ἀλλ' ἀνώνυμον. — Elle s'applique indifféremment à la substance corporelle et à l'activité spirituelle : cf. *Lysis*, 220 *c* : μήτε σώματος μήτε ψυχῆς μήτε τῶν ἄλλων, ἃ δή φαμεν αὐτὰ καθ' αὑτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτ' ἀγαθά. — Cf. *Euthydème*, 280 *a*, sqq : l'expression d'une idée analogue : la possession (τὸ κεκτῆσθαι) n'est ni un bien ni un mal ; l'usage (τὸ χρῆσθαι)

comme le point de vue de la substance matérielle se détruit et se résout dans le point de vue de l'âme, du devenir spirituel, de même le point de vue de l'âme est, à son tour, logiquement instable, et se résout dans le point de vue de l'idée, de la forme intelligible, de la vérité idéale.

Il importe d'insister sur cette transition, la plus importante dans le mouvement régressif de la dialectique platonicienne. Pour la rendre intelligible, il faut y distinguer trois moments. — Premier moment : l'âme suppose un objet immuable [1]. Car, toute connaissance est la désignation d'un objet. Si l'objet change tandis que je déclare le connaître, la connaissance n'est plus connaissance de cet objet, mais d'un autre objet. La connaissance suppose une vérité objective, ou idéale ; il faut distinguer entre le développement de l'intelligence et l'être immobile de l'intelligible, entre le jugement tour à tour vrai et faux, et la vérité elle-même, comme entre le phénomène, tour à tour grand et petit, et l'essence immuable, parce que son être consiste dans son intelligibilité même, de la relation du grand au petit. — Second moment : si, l'objet demeurant immuable,

seul en fait un bien. Ce qui est possédé, ce sont des instruments matériels (ὄργανα, ξύλα) ; — et *Gorgias*, 527 *c* : de la rhétorique on doit se servir pour le bien, ainsi que de toute action (ὥσπερ τῇ ἄλλῃ πράξει) : mais de toute action on peut se servir pour le mal comme pour le bien (*Gorgias*, 456 *c*, sqq.).

1. *Parménide*, 132 *b c* ; *Sophiste*, 249 *b c* ; *Cratyle*, 439 *c*, sqq.

la connaissance change, il n'y a pas connaissance de l'objet. L'objet immuable, pour être connu, suppose une connaissance immuable. Comme il y a distinction du subjectif (τὸ ἐν ἡμῖν) et de l'objectif (τὸ ἐν τῇ φύσει)[1], en ce qui concerne l'objet connu, il y a également science en nous et science absolue, science subjective et science objective, ou idée de la science[2]. — Mais, troisième moment, c'est par opposition au devenir psychique qu'était affirmée l'existence d'un objet immuable, d'une idée; si maintenant la connaissance est conçue non comme une faculté de l'âme, ayant sa réalité dans le temps, mais comme une pure idée, quel sens conserve la distinction? Elle n'en conserve aucun, et il faut qu'idéalement la science et la vérité soient deux termes de signification identique. L'objet de la science en soi, ce sont les formes de la connaissance (opposition de l'un et du

1. Opposition du subjectif et de l'objectif, de τὸ ἐν ἡμῖν et de τὸ ἐν φύσει. V. *Cratyle*, 411 *c* : αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσι πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλ' αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι. — *Philèbe*, 15 *d*: la confusion de l'un et du multiple est τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν. — *Phédon*, 102 *d* : αὐτὸ τὸ μέγεθος ... τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος. — *Parménide*, 132 *d* : τὰ εἴδη ... ἐν τῇ φύσει, — 133 *d* : τὰ παρ' ἡμῖν, — 133 *e* : τὰ ἐν ἡμῖν. — Aristote reprend l'expression, *Métaphysique*, A, 1, 993 *b*, 7. sqq. : ἔσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιόν ἐστιν αὐτῆς. Ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

2. *Cratyle*, 440, *a b*; *Parménide*, 134 *a*, sqq. — Cf. *Phèdre*, 247 *d*: καθορᾷ δ' (ἡ ψυχὴ) ἐπιστήμην ... τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν, — 250 *d* : ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται.

multiple, du grand et du petit), ou idées, c'est-à-dire la science elle-même. La vertu vulgaire, c'est l'accord de l'âme avec elle-même dans le développement de ses fonctions ; mais cet accord est un accident dans l'histoire de l'âme : l'âme est capable de vice et de vertu, elle n'est pas essentiellement une harmonie. Au contraire, l'accord, indépendant de l'espace et du temps, de la pensée avec elle-même, la non-contradiction qui est le fondement idéal de la science, l'idée de la science comme l'idée de la vertu, est par définition une harmonie. La science en soi, qui est également l'idée pure, est science de la science.

Solution qui se confirme, si nous cherchons à voir comment Platon résout les difficultés logiques soulevées, dans le *Charmide*[1], contre la possibilité de la réflexion, de la science de la science. Socrate invoque, contre la possibilité de cette science, l'analogie des facultés de l'âme. La vue a pour objet la couleur, non la vue : l'ouïe a pour objet le son, non l'ouïe ; d'une façon générale, il n'y a pas de sensation qui soit sensation de la sensation, et non pas de ce qui est l'objet de toutes les autres sensations. De même le désir a pour objet le plaisir, non le désir ; la volonté, le bien, non la volonté ; l'amour, le beau, non l'amour ; et il n'est pas de jugement qui ait pour objet non l'objet de tous les

1. *Charmide*, 166 b, sqq.

jugements, mais le jugement même. Pourquoi admettre alors, contre toute vraisemblance, l'existence d'une science qui ait pour objet non un objet de connaissance (μάθημα), mais la science elle-même? — Cependant il faut remarquer, en premier lieu, que, dans le *Charmide* même, Socrate ne nie pas la possibilité d'une telle science, il se borne à déclarer [1] qu' « il faudra un grand homme pour distinguer dans l'universalité des choses, si aucun être ne possède la propriété qui le constitue (τὴν αὑτοῦ δύναμιν) par rapport à soi, et non par rapport à autre chose que soi ; ou, au contraire, si les êtres diffèrent les uns des autres sous ce rapport ; et enfin, au cas où il existerait des êtres qui seraient par rapport à soi, si la science est au nombre de ces êtres. » — Qu'une pareille hypothèse soit, en second lieu, vraisemblable, c'est ce qu'autorise à affirmer la distinction fondamentale, établie dans la *République* [2], entre la science ou la sagesse (ἐπιστήμη, φρόνησις) et les autres facultés de l'âme, sensation, désir, volonté, amour, jugement. « Les autres vertus de l'âme, comme on les appelle, paraissent ressembler de près aux vertus du corps ; car, en vérité, elles commencent par ne pas être dans l'âme et s'y introduisent ensuite par l'effet des mœurs et des exercices » : elles deviennent. « Mais la vertu de la sagesse (ἡ τοῦ φρονῆσαι) appartient

1. *Charmide*, 169 *a*.
2. *République*, VII, 518 *d e*.

entre toutes à un genre plus divin, qui ne perd jamais sa puissance (ἃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν) » : elle ne devient pas, elle est. A proprement parler elle est une idée, elle n'est pas une puissance en ce sens que, comme l'âme, elle se développe dans le temps, mais en ce sens qu'elle a une nature, qu'elle est définie par une propriété : son essence, sa puissance est de connaître. — Et enfin que, de cette différence entre la pensée pure et les autres facultés de l'âme, on doive conclure à la réalité de la science de la science, c'est ce qui est explicitement affirmé dans le *Philèbe*. Il y a d'abord, nous est-il dit, des sciences distinctes (pour les appeler provisoirement des sciences), telles que l'arithmétique et la géométrie. Mais de pareilles sciences ne sont pas premières, elles supposent une science suprême, la dialectique, dont l'essence est de « connaître toute la science ci-dessus énumérée » (ἡ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνώσῃ) [1]. La science vraie est une, et non plusieurs. Le principe logique de la dialectique, l'accord de la pensée avec elle-même, la science de la science est la fin, comme il a été l'instrument de la recherche philosophique. De la dialectique, entendue en un

1. *Philèbe*, 58 *a*. — Cf. 63 *b c* : πάντων γε μὴν ἡγούμεθα γενῶν ἄριστον ἐν ἀνθ' ἑνὸς συνοίκειν ἡμῖν τὸ τοῦ γιγνώσκειν τἄλλά τε πάντα καὶ αὐ τὴν αὐτὴν ἡμῶν τελέως εἰς δύναμιν ἑκάστην. — La possibilité de la science de réflexion est impliquée par la possibilité de la dialectique, de la discussion qui porte sur les formes de la pensée. Cf. *Philèbe*, 64 *a* : Ἆρ' οὐκ ἐμφρόνως ταῦτα καὶ ἐχόντως ἑαυτὸν τὸν νοῦν χρήσομεν ὑπέρ θ' ἑαυτοῦ καὶ μνήμης καὶ δόξης ὀρθῆς ἀποκρίνασθαι τὰ νῦν ῥηθέντα ;

sens positif, on peut dire indifféremment qu'elle est la science des idées, ou le système des idées.

Ainsi se trouve résolu le problème soulevé par Platon à deux reprises, dans la *République* [1] et le *Charmide* [2]. On définit le bien par la sagesse ou par la science : mais quelle science ? On répond : la science du bien, ce qui est impossible sans cercle vicieux. Mais si la science absolue n'a d'autre objet qu'elle-même, elle est indifféremment, selon le point de vue auquel on se place, le bien en soi, ou la science du bien ; ou encore le bien en soi n'est que l'harmonie, la non-contradiction de la pensée avec elle-même dans la réflexion, dans la science de la science. Il n'y a pas cercle vicieux dans nos raisonnements : le cercle est dans l'idée même de science, et il est, par conséquent, légitime de définir la science comme le bien en soi. Mais encore faut-il se prémunir contre une nouvelle erreur. De même qu'il ne faut pas dénaturer la notion de l'amour, ou de la volonté, en lui assignant des attributs qui ne conviennent qu'à l'objet de l'amour ou de la volonté, de même il ne faut pas dénaturer la fin de la tendance en ne la définissant que par rapport à cette tendance même dont elle est la fin [3]. Si le bien

1. *République*, VI, 505 *b c*.
2. *Charmide*, 174 *b*, sqq.
3. V. dans le mythe du *Phèdre* l'emploi de termes empruntés au sujet pour désigner l'objet de la contemplation. *Phèdre*, 240 *d* : ὁρῶντι μὲν ὄψιν πρεσβυτέραν. — 253 *c* : ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα.

en soi est véritablement en soi, il n'est pas par rapport à la volonté ; si le beau en soi est véritablement en soi, il n'est pas par rapport à l'amour ; mais alors, en dehors de cette relation à la volonté et à l'amour, y a-t-il encore un bien et un beau ?

L'idée du beau est une idée complexe. On peut d'abord la considérer comme une idée dérivée, qui se ramène à l'idée du bien. Car le beau est tel par son effet sur notre sensibilité, par son utilité ou le plaisir dont sa contemplation est la cause [1]. Le beau, c'est la fin du désir, et le désir est le désir non de la beauté prise en soi, mais de la possession de la beauté. La soif est un désir, désir non pas de la boisson en soi, mais de la boisson en tant qu'utile, ou bonne, désir de boire la boisson [2]. Le désir le plus profond dans l'âme est le désir du bonheur, c'est-à-dire le désir que le beau soit par rapport à elle (γενέσθαι αὐτῷ) [3]. L'âme aime non le bien, mais sa propre participation au bien, — non l'éternité de l'idée, mais sa propre immortalité [4]. Si le beau est la fin du désir, le beau est défini non en soi, mais par le rapport extérieur qu'il soutient avec le désir : « le désir est cause de l'amour » [5]. Or cela est contradictoire ; car si le beau n'est fin que par le

1. *Gorgias*, 474 *d*.
2. *République*, IV, 438 *a*.
3. *Banquet*, 204 *d*.
4. Cf. *Banquet*, 206 *a*, sqq.
5. *Lysis*, 221 *d*.

plaisir qui doit résulter de sa possession, il n'est pas à proprement parler fin : la vraie fin de l'action c'est le plaisir. Cependant le plaisir ne possède pas les caractères qui conviennent à une fin. Car il est un devenir, un passage d'un état à un autre; et tout devenir est en vue (ἕνεκα) d'une fin, loin d'être lui-même une fin (τὸ οὗ ἕνεκα). « Chaque devenir est en vue d'une existence; le devenir dans son universalité est en vue de l'existence dans son universalité [1]. » Définir le beau comme le bien, fin d'une activité, c'est donner du beau une définition fausse et contradictoire, comme elle est extrinsèque.

Mais c'est le caractère paradoxal de l'idée du beau qu'elle possède deux définitions, l'une extrinsèque, l'autre intrinsèque. Aux termes de la première, l'idée du beau se réduit à l'idée du bien et de l'utile. Ce n'est donc pas une idée véritable : car les catégories du bien et de l'utile sont des catégories non de l'être, mais du devenir; elles se distinguent d'autres catégories, telles que l'identique et le différent, l'un et le multiple, le semblable et le dissemblable, en ce qu'elles impliquent la comparaison et l'opposition du passé et du présent avec le futur [2]. Si l'idée du bien, c'est l'idée du devoir-être, elle disparaît donc et s'évanouit avec le point de vue du temps et du devenir. Mais il n'en est pas ainsi du

1. *Philèbe*, 54 *c*.
2. *Théétète*, 186 *a*.

beau ; le beau possède une définition interne : « la beauté, c'est la mesure et la proportion »[1]. L'idée du beau n'est donc plus un dérivé de l'idée du bien ; au contraire, le beau est le fondement du bien, « le bien se réfugie dans la nature du beau[2] ». Enfin que signifie, en dernière analyse, la seconde définition, la définition interne du beau ? Le beau consiste dans la mesure et la proportion, et on ajoute que « tout mélange qui, d'une manière ou d'une autre, ne possède pas la mesure et la proportionnalité détruit nécessairement les éléments du mélange et soi-même[3] ». Mais cela même est la marque de la vérité, qu'elle soit cohérente et ne se détruise pas elle-même : la définition du beau, c'est le critérium de la vérité. Le fondement du bien, c'est le beau ; le fondement du beau, c'est le vrai : le bien absolu, le beau absolu, c'est l'identité de la pensée par rapport à elle-même, c'est l'idée, qui est vérité absolue et science absolue.

Cette dernière démarche de la dialectique régressive constitue une épuration, une amélioration, une dernière transition de l'inférieur au supérieur. Mais de plus, pour qui s'élève au point de vue de l'idéalité, toutes les oppositions du devenir, opposition du beau et du laid, du bien et du mal, du supérieur et de

1. *Philèbe*, 64 *e* : μετρότης... καὶ συμμετρία.
2. *Philèbe*, 64 *c*.
3. *Philèbe*, 64 *d*.

l'inférieur, sont non pas seulement vaincues, mais radicalement supprimées. C'est cette idée que Platon semble avoir exprimée dans ses dialogues à plusieurs reprises. L'amour irréfléchi aime tout son objet, sans distinction du meilleur et du pire [1], et d'abord il a tort, car la première démarche de la critique spéculative consiste à distinguer le meilleur et le pire. Mais ensuite il a raison, parce que la critique ne se borne pas à distinguer le meilleur et le pire : critiquer le pire, c'est démontrer qu'il est contradictoire, et le détruire; dès lors si le résultat de la critique, c'est que le meilleur subsiste seul, c'en doit être fait, au point de vue de la science idéale, de la distinction même du meilleur et du pire. Pour la dialectique, il n'y a pas de supérieur et d'inférieur, de beau et de laid, de grand et de petit : la dialectique ne considère que la vérité. Si le Socrate du *Parménide* hésite à admettre qu'il y ait idée du cheveu, ou de la boue, c'est « qu'il est encore jeune et que la philosophie, l'amour de la science ne s'est pas encore emparé de lui [2] » ; maintenant il connaît encore le dédain, il a encore égard aux jugements humains. Des choses, des actions peuvent être plus ou moins bonnes ou utiles ; les idées sont toutes également vraies, et la science absolue l'emporte sur toutes, « non en ce sens qu'elle

1. *République*, V, 474 *c*, sqq.
2. *Parménide*, 130 *c*. sqq.

est la plus grande, la meilleure et la plus utile », mais « que son objet, c'est le clair, le distinct et le vrai, quand bien même elle serait petite et d'une utilité petite[1]. » Ainsi le bénéfice de l'éducation rationnelle et démonstrative est de détruire le concept vulgaire de la vertu, qui suppose la distinction d'un supérieur et d'un inférieur. Ni la réflexion en soi (ἡ σωφροσύνη αὐτή) ni la justice en soi (ἡ δικαιοσύνη αὐτή)[2] n'est semblable aux vertus communes de la modération et de la justice. Il y a une justice physique et corporelle, la santé, qui consiste dans l'harmonie des fonctions biologiques ; il y a une justice sociale, la division du travail, qui assigne à chaque individu sa tâche et son rang dans l'état ; il y a une justice psychologique, la vertu de l'âme juste, en qui les fonctions diverses se développent conformément à un ordre et à une harmonie ; mais se sont là autant de formes fausses et contradictoires de la justice : la justice idéale, la justice en soi, c'est le système des idées, dans lequel chaque idée est une fonction définie et distincte dans l'ensemble[3]. La participation, dit Platon, est des idées entre elles, des idées avec

1. *Philèbe*, 58 *b c*. — Cf. *Sophiste*, 227 *a b*. — *le Politique*, 266 *d*. — *République*, VI, 485 *b*, — et *passim*.

2. *Phèdre*, 247 *d* : ἐν δὲ τῇ περιβλῷ καθορᾷ μὲν ἡ ψυχὴ αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, — Cf. *République*, II, 363 *a* : αὐτὸ δικαιοσύνη ; et VI, 501 *b* : τὸ ῥύσιν δίκαιον καὶ καλόν.

3. *République*, VI, 500 *c* : [illegible] οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων. — Cf. *Parménide*, 150 *a b*.

les actions, des idées avec les corps [1]. Mais ce sont là trois points de vue distincts entre lesquels il faut choisir : la participation des corps aux idées est contradictoire comme la notion de substance corporelle, la participation des actions, ou de l'âme aux idées est contradictoire comme la notion de devenir psychique ; seule la participation des idées entre elles est cohérente et vraie : et cette participation idéale, c'est la justice vraie. Or celle-là seule est l'objet de la pensée du sage; car il connaît la justice selon sa définition, et non selon les jugements des hommes, selon la conception vulgaire de la vertu. La justice humaine est pour lui comme si elle n'était pas : « il ne la connaît pas, et ne connaît pas qu'il ne la connaît pas. [2] »

Cependant, s'il est possible d'appliquer au système des idées, à la vérité absolue, des dénominations telles que : la justice en soi, la réflexion en soi, empruntées au langage dont se servent les hommes pour désigner la vertu vulgaire, c'est donc que les deux mondes de l'idée et du devenir ne sont pas absolument séparés, qu'il y a entre eux ressemblance et analogie. Les formes inférieures de la justice ne sont pas la justice idéale; au moins elles l'expriment. Il est faux également de dire que le devenir est, car il n'est pas l'être, et de

1. *République*, V, 476 *a*.
2. *Théétète*, 173 *e* : καὶ ταῦτα πάντ' οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν.

dire qu'il n'est pas, car il n'est pas le non-être : il est à l'être ce que le symbole est à la vérité. Aussi le sage, qui connaît la justice en soi et la réflexion en soi, est-il plus juste au sens humain et social du mot, plus modéré, réfléchi et tempérant, au sens populaire du mot : σωφρονέστερος, que l'ignorant et le « déraisonnable »[1]. Par là, la dialectique se distingue de l'éristique, à qui elle emprunte souvent ses arguments. Les éristiques démontrent que l'idée de développement intellectuel est contradictoire, qu'il est impossible d'apprendre ; « car l'homme ne peut chercher ni ce qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas. Ce qu'il sait : s'il le sait, il n'a pas besoin de le chercher. Ce qu'il ne sait pas : car il ne sait pas ce qu'il cherche[2]. » Platon s'en tient-il, comme il paraît le faire dans l'*Euthydème*[3], à ridiculiser ce genre d'argumentations, à insinuer que les difficultés soulevées par les éristiques sont verbales, non réelles ? Il suffit de se reporter au *Théétète*, où des difficultés analogues, portant sur la contradiction qui existe entre le point de vue de la science et le point de vue du devenir, font partie intégrante du système, pour se convaincre du contraire. Et, dans le *Ménon*[4], Platon marque bien jusqu'à quel point la critique éris-

1. *République*, VI, 484 *b*, sqq ; 499 *c*, sqq.
2. *Ménon*, 80 *e*.
3. *Euthydème*, 275 *d*, sqq.
4. *Ménon*, 80 *d*, sqq.

tique de l'idée de développement intellectuel est vraie. Elle est « éristique » seulement, parce qu'elle est stérile, parce qu'elle n'a d'autre résultat que « de nous rendre paresseux » et mal disposés à la recherche. Mais « voici une théorie qui nous rendra propres au travail et à la recherche » (ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς)[1] : cette théorie, c'est la théorie de la réminiscence. L'âme est capable d'apprendre, parce qu'elle a déjà connu : elle a l'air d'apprendre, en réalité elle sait déjà, tout en ignorant qu'elle sait, et, à son insu, elle rapprend. Est-ce à dire que les mêmes difficultés ne peuvent pas être soulevées contre la théorie de la réminiscence qui valaient tout à l'heure contre l'idée de développement spirituel? Nullement, mais la théorie de la réminiscence se donne pour ce qu'elle est : une métaphore et un symbole. Le devenir, le pur passage d'une idée à une autre, reste toujours inexprimable en termes intelligibles ; mais il constitue une transition nécessaire pour qui veut s'élever jusqu'au point de vue de la science absolue : pour savoir, il faut avoir appris, et par suite avoir cru que la science peut s'apprendre. Il reste donc à exprimer ce degré nécessaire de la dialectique sous forme symbolique. Pour exprimer comment la science s'acquiert et se conserve, se développe dans les âmes, Platon recourra par

1. *Ménon*, 81 *c*.

exemple à l'image d'un morceau de cire qui reçoit des empreintes extérieures [1]. Pour exprimer comment la science peut en quelque sorte se préexister à elle-même dans les âmes, comme simple possession inconsciente (κτῆσις) de la science, Platon se servira de la comparaison d'une cage d'oiseaux : c'est tout autre chose de *tenir* les oiseaux enfermés dans la cage, de posséder la science en puissance (κεκτῆσθαι), ou de les *tenir* dans la main, de posséder la science à l'état d'acte (ἔχειν) [2]. Mais ce ne sont là que des images et des métaphores, des fables ou mythes, qui se détruisent elles-mêmes, dès qu'on veut les envisager comme des systèmes logiques d'idées. Elles expriment bien cette demi-existence, symbolique et analogique, qui appartient au devenir : veulent-elles exprimer plus, « la fable s'évanouit [3] ».

C'est au même ordre d'idées qu'il faut rattacher la théorie platonicienne de l'inspiration divine. De la vérité à la croyance la distance semble infranchissable, elle est cependant franchie chaque fois que l'on parle d'une croyance vraie. Comment donc expliquer que la science, étant universelle et éternelle, se manifeste chez celui-ci, non chez celui-là, à tel instant, non à tel autre, se développe plus ou

1. *Théétète*, 191 *c*, sqq.
2. *Théétète*, 197 *a*, sqq.
3. *Philèbe*, 14 *a* : κἄπειθ' ἡμῖν ὁ λόγος ὥσπερ μῦθος ἀπολόμενος σιγᾷ.

moins vite selon les individus et les temps ? Pour exprimer le caractère mystérieux de cette participation de l'âme aux idées, Platon l'attribue à l'action d'un art divin. Puisque nous avons un pouvoir et n'avons pas la conscience de ce pouvoir, l'hypothèse est que ce pouvoir est le pouvoir d'un dieu. La croyance, prise en soi, est une folie ; si cette folie coïncide avec la vérité, si elle tombe juste, c'est qu'elle consiste dans une inspiration plus qu'humaine. Par là Platon ne fait qu'interpréter dans le sens de sa doctrine les croyances vulgaires de l'humanité. Les hommes distinguent entre deux folies : l'une, de source humaine, faible et impuissante ; l'autre, qui est un don des dieux et la source des plus grands biens, qui inspire les oracles et les poètes. Ils appellent l'une μανική, et l'autre, sous une forme à peine altérée, μαντική[1]. Or, ce que les hommes disent de la folie, on peut le dire de l'amour, et de l'âme, dont l'amour n'est que le principe. « L'âme est quelque chose de divinatoire[2] », et l'amour qui passe de l'erreur à la vérité, l'amour « philosophe », intermédiaire entre l'humain et le divin, est un démon, être contradictoire, qui n'est ni homme ni dieu : de même l'âme est « quelque chose de démonique ». L'âme exprime l'idée, imite l'idée, participe de l'idée.

1. *Phèdre*, 244 *b c*.
2. *Phèdre*, 242 *c*.

Ainsi la dialectique, dans son premier moment, critique et régressif, semble avoir, d'hypothèse en hypothèse, atteint une hypothèse qui n'en suppose aucune autre[1]. Elle a critiqué et supprimé toutes les notions contradictoires, et n'a retenu que l'être idéal et formel, dont l'essence est d'être non contradictoire et harmonique. D'ailleurs, elle accorde au contradictoire une sorte d'existence : être contradictoire, c'est encore être; le devenir est relatif à l'être, il sert à exprimer l'être sous une forme symbolique. Le monde repose donc tout entier sur deux relations fondamentales de participation : participation des idées entre elles, ou participation par harmonie, et participation du devenir aux idées, ou participation par expression. Mais quelle est la valeur du rapport d'expression? Qu'est-ce qu'un symbole? Si le corps, l'état, l'âme servent au dialecticien comme d'autant de symboles de la vérité, veut-on dire par là que ce sont de simples instruments de recherche, qui perdent toute utilité dialectique une fois la recherche achevée? Leur existence est-elle provisoire autant que relative? Alors leur existence symbolique est, en fin de compte, identique au non-être. D'autre

1. Cf. *Phédon*, 101 *d e* : εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐῴης ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ; ἐπειδὴ δ' ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.

part, quelles sont les idées constitutives de la science absolue? Comment la relation d'harmonie ou de non contradiction sert-elle à les systématiser? Pour que le système platonicien soit achevé, il faut que ces questions aient reçu une réponse; et, pour y répondre, il faut encore pousser la critique un pas plus avant, afin de discuter, comme Platon l'a fait dans le *Parménide*, le rapport de participation pris en lui-même, et la possibilité d'un tel rapport.

V

LE PROBLÈME DE LA PARTICIPATION

« Il y a une difficulté logique qui embarrasse les hommes... Que le multiple soit un et que l'un soit multiple, c'est ce qu'il est facile de contester à quiconque l'affirme... Protarque est *un* individu, il est cependant grand et petit, lourd et léger, une *infinité* d'attributs lui conviennent... Mais ce sont là, sur la relation de l'un et du multiple, des bizarreries logiques devenues déjà vulgaires (τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν), et tous pour ainsi dire sont maintenant d'accord qu'il ne faut pas les soulever, et admettre que ce sont exercices puérils, faciles, et au plus haut degré nuisibles à la raison (τοῖς λόγοις ἐμπόδια, embarrassants pour les raisonnements); il en va encore de même, lorsque, distinguant par la pensée les parties et les membres de chaque être, et accordant que toutes ces parties

constituent l'unité de cet être, on démontre ironiquement que l'on est contraint d'affirmer des absurdités (des *monstres* logiques, τέρατα), de dire que l'un est multiplicité et infinité, que le multiple est seulement un [1]. » Mais il se présente d'autres difficultés, plus graves, nouvelles, qui n'ont pas encore été vulgarisées, « lorsqu'on renonce à placer l'un, comme il a été fait tout à l'heure, au nombre des choses qui sont soumises à la loi du devenir (γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων)... lorsqu'on veut poser comme existence l'unité de l'homme, du bœuf, du beau, du bien, c'est au sujet de ces unités, et d'autres semblables, qu'il se produit de sérieuses contestations et de la division [2]. » Car il convient de se demander « d'abord s'il faut supposer de telles unités comme existant véritablement; ensuite comment ces unités, chacune étant identique à soi, et n'admettant pas en soi le devenir (μήτε γένεσιν μήτ' ὄλεθρον), ne demeure pas cependant immuablement une; enfin s'il faut dire que, dans les choses qui deviennent et sont infinies, soit que l'unité se disperse et devienne plusieurs, soit que tout entière elle se sépare d'elle-même, ce qui semble souverainement impossible, l'un et l'identique devient à la fois dans l'un et le

1. *Philèbe*, 14 *c*, sqq. — Cf. *Sophiste*, 251 *a*, sqq; et en particulier 251 *b* : ὅθεν γε οἶμαι τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέστι θοίνην παρεσκευάκαμεν · εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι.

2. *Philèbe*, 15 *a*.

multiple[1] ». Ainsi s'exprime Platon dans le *Philèbe*; et dans le *Parménide*, il énonce des idées analogues en termes très clairs. Au point de vue du devenir, il est admissible qu'à un même objet sensible conviennent des affirmations différentes et même contradictoires, et qu'à un même objet l'affirmation de l'un et l'affirmation du multiple puissent convenir. Mais qu'à l'un, en tant qu'un, l'affirmation du multiple, au multiple en tant que multiple, l'affirmation de l'un puisse convenir, voilà ce qui est contradictoire et inintelligible. Or, s'il en est ainsi, n'est-il pas possible que la participation des idées entre elles, prise en soi, ne soit pas contradictoire, et que les difficultés soulevées sur la relation, maintenant conçue comme purement idéale, de l'un et du multiple, proviennent simplement de ce que l'on conçoit la participation des idées entre elles sur le type de la participation des choses sensibles aux idées?

Zénon a démontré, afin de confirmer par l'application d'une méthode indirecte les conclusions de la philosophie de Parménide, que, si le multiple est, de cette proposition on doit tirer des conséquences contradictoires : les mêmes choses apparaissent comme semblables et comme dissemblables. D'où cette conséquence que le multiple n'est pas, mais

1. *Philèbe*, 15 *b*. — « Ne demeure pas cependant immuablement une »; nous lisons : ὅμως μὴ εἶναι, κτλ. Conjecture qui n'est pas absolument satisfaisante, mais le sens n'est pas douteux.

que seul l'un est[1]. Mais, réplique Socrate, au début du *Parménide*, que la même chose apparaisse comme semblable et dissemblable, cela n'a rien d'absurde. Si l'on veut démontrer que je suis à la fois unité et multiplicité, il n'y a rien de prodigieux (θαυμαστόν), ni de monstrueux (τερᾶς) à cela. Je suis *un* individu parmi les sept interlocuteurs du dialogue : donc je participe de l'un ; il y a en moi distinction de la droite et de la gauche, de l'en avant et de l'en arrière, du haut et du bas, pluralité de parties : donc je participe de la pluralité (τοῦ πλήθους). Ce qui serait prodigieux, monstrueux, ce serait que l'un en tant qu'un fût identique au multiple en tant que multiple, le semblable en tant que semblable au dissemblable en tant que dissemblable. Mais qu'une matière donnée, morceau de pierre ou morceau de bois, un individu, désigné par un nom propre, participe à la fois de deux idées distinctes, cela n'a rien de contradictoire, puisqu'il n'est, lui, aucune des deux idées[2]. A ce premier point de vue la difficulté est donc vaincue, mais c'est pour se présenter aussitôt sous une forme nouvelle. L'opposition de l'un et du multiple, τὸ ἓν καὶ πολλά, a pris deux significations distinctes : unité du sujet et pluralité des attributs ; Socrate, ou Protarque, est un, mais plusieurs attributs distincts, et même contradictoires,

1. *Parménide*, 127 *d*, sqq.
2. *Parménide*, 128 *e*, sqq.

lui conviennent, — ou unité de l'attribut et pluralité des sujets : la beauté est une, mais il y a une pluralité de choses belles. Mais sujets et attributs n'existent pas au même sens : car le sujet n'existe qu'à condition d'être distinct de ses attributs, de n'avoir pas d'existence idéale. Or, cet être hypothétique, qui n'est pas une idée, et dont les idées s'affirment, c'est la substance du changement, l'être en devenir (οὐσία φερομένη[1]). Mais, comme le sujet ne se manifeste que par ses attributs, le devenir n'existe que parce qu'il participe de l'être véritable de l'idée, parce qu'il reproduit celle-ci sous la forme de la succession ; il ne faut donc pas parler de l'être en devenir (οὐσία φερομένη), mais poser l'être en antithèse au devenir (γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην)[2]. Donc la conciliation de l'un et du multiple, faite au point de vue du devenir, soulève le problème nouveau de la relation du devenir à l'idée. La contradiction n'est levée que si l'on admet la participation du sujet à l'attribut, d'une chose à plusieurs idées, ou de plusieurs choses à une idée. Mais cela est-il concevable ?

On peut d'abord chercher à exprimer ce rapport par des métaphores sensibles. Si un même attribut convient à plusieurs sujets, une même idée à

1. *Théétète*, 177 c. : τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας.

2. *Sophiste*, 246 c. : ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινα προσαγορεύουσιν.

plusieurs choses sensibles, on dira d'abord que l'idée est dans chacune des choses sensibles tout entière, se séparant ainsi d'elle-même [1]. Mais cela est impossible et irreprésentable. On dira donc que l'idée est dans les choses comme le jour est un et identique à soi tout en étant présent en plusieurs endroits, comme une voile peut recouvrir plusieurs hommes, être *une appliquée à plusieurs* hommes (ἐν ἐπὶ πολλοῖς), sans cesser d'être une [2]. Mais alors, par là même que l'on fait entrer l'idée dans un rapport sensible avec la chose sensible, on sensibilise en quelque sorte l'idée, on la fait descendre elle-même au rang de chose sensible. L'idée, c'est la *forme* de l'affirmation, une et identique dans la multiplicité des affirmations. Si je dis : A est grand, B est grand, C est grand... et ainsi de suite, les objets sensibles A, B, C de mon jugement sont différents les uns des autres, la forme logique de mon affirmation n'en reste pas moins la même : A, B, C sont soumis à la même catégorie, Mais, si l'on veut se conformer à la lettre de la métaphore, c'est par une partie d'elle-même que la voile jetée sur plusieurs hommes sera appliquée *sur* chacun d'eux. L'idée, par analogie avec la voile, sera donc non plus l'unité d'une forme, mais

1. *Parménide*, 131 *a b* : ἐν πολλοῖς χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμ' ἔνεσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη — Cf. *Philèbe*, 15 *b* : ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις... εἶθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς.

2. *Parménide*, 131 *b*, sqq. — Cf. *Philèbe*, 15 *b* : εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν.

une chose divisible. D'où des contradictions logiques sans nombre. Plusieurs choses sont grandes par participation à l'idée de grandeur : donc l'idée de grandeur sera divisible, et chaque chose grande sera grande par la présence en elle d'une partie de la grandeur en soi, petite elle-même par rapport à la grandeur en soi. Plusieurs choses sont petites par participation à l'idée de petitesse, c'est-à-dire par la présence en elles d'une partie de la petitesse en soi, plus petite que la petitesse absolue. — Bref, l'hypothèse était qu'entre les choses sensibles qui participent de l'idée, et l'idée dont elles participent, il y avait hétérogénéité, différence de nature ; mais dès que nous mettons les deux termes en rapport, cette hétérogénéité disparaît. D'où une nouvelle forme de la difficulté[1]. Parce que plusieurs choses sont grandes, nous en distinguons le grand en soi, qui convient à toutes ; mais si l'attribut de la grandeur convient et au grand en soi et aux choses qui sont grandes, comme à deux sujets distincts, il faudra de nouveau poser la grandeur en soi, comme un troisième terme auquel les deux premiers empruntent leur dénomination commune, et ainsi de suite à l'infini. A proprement parler, l'idée n'est plus, selon sa définition, unité, mais infinité.

Essaie-t-on, au contraire, non d'exprimer sous une

1. *Parménide*, 132 *a b*.

forme sensible, mais de définir le rapport des choses aux idées, on considérera les idées comme des modèles, et, dans les choses qui en participent, la participation comme une ressemblance (οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι)[1], et le rapport des choses à l'idée comme un rapport de similitude, qui est, effectivement, un rapport intelligible. Mais c'est toujours la même difficulté : non seulement la chose participe de l'idée, mais la chose, d'une part, et l'idée, de l'autre, puisqu'elles sont semblables entre elles, participent de l'idée de la similitude ; le semblable ainsi posé comme commun aux deux termes, et les deux termes semblables, d'une nouvelle idée de la similitude, et ainsi de suite à l'infini.

« Toutes les idées qui sont ce qu'elles sont les unes par rapport aux autres, existent par rapport à elles-mêmes et non par rapport à leurs copies qui sont en nous, ou de quelque autre nom que l'on veuille appeler les faits particuliers que nous désignons quand nous en participons. » Et, réciproquement, « les faits particuliers qui sont en nous, et qui sont désignés des mêmes noms que les idées, sont par rapport à eux-mêmes et non par rapport aux idées[2] ». On conçoit un rapport entre deux termes intelligibles, on conçoit, par analogie, un rapport entre deux termes sensibles ; mais un rapport entre

1. *Parménide*, 132 *c*, sqq.
2. *Parménide*, 133 *c d*.

deux termes hétérogènes, dont l'un seulement serait intelligible et l'autre sensible, est inintelligible. D'où cette contradiction suprême, qui résume et aggrave les précédentes. D'une part les idées, prises en soi, ne sont pas connaissables pour nous : de même que, si l'on conçoit le rapport de maître à esclave comme une relation idéale, l'idée du maître est par rapport à l'idée de l'esclave, mais non par rapport à la multiplicité des esclaves individuels, — de même, si le rapport de la science à la vérité est une relation d'idées, alors la science absolue a pour objet la vérité absolue, mais la science en nous n'a aucun rapport avec la vérité idéale. L'univers idéal, si un tel univers existe, est absolument transcendant, radicalement isolé de l'univers sensible, de *notre* univers ; ces deux univers sont absolument fermés l'un sur l'autre, inutiles l'un par rapport à l'autre, et la science absolue ne connaît pas plus la vérité relative et *en nous*, que notre science ne connaît la vérité *absolue*, ou l'idée. Faut-il dire que les idées, puisqu'elles apparaissent comme inconnaissables, ne sont pas, d'une façon absolue ? Mais, d'autre part, s'il n'existe pas d'idées, nulle définition, nulle discussion, nulle connaissance, nulle *dialectique* n'est possible[1]. — Telle est la conclusion contradictoire à laquelle amène l'idée d'une participation des choses

1. *Parménide*, 135 *a*, sqq ; et 132 *b c*. — Cf. *Philèbe*, 15 *b* : εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας.

aux idées : il est à la fois nécessaire et absurde de poser l'existence des idées.

Ces difficultés, relatives à la participation des choses aux idées, Platon ne les déclare pas insolubles : il réserve la possibilité d'une solution. « A celui qui parle ainsi, dit-il, nul ne saurait démontrer qu'il se trompe, *s'il n'a beaucoup d'expérience et d'heureuses dispositions, et s'il ne se décide à suivre un argumentateur qui soulève beaucoup de difficultés et va les chercher très loin*[1]. » Cependant il ajourne la solution de ces difficultés, et, s'il continue l'examen du problème de la participation, c'est maintenant sous une nouvelle forme qu'il le considère. « Si quelqu'un pouvait d'abord distinguer et isoler (διαιρῆται χωρίς) les idées prises en soi, telles que la similitude et la dissimilitude, la pluralité et l'un, le repos et le mouvement, puis montrer qu'elles sont susceptibles d'union et de division (ἐν ἑαυτοῖς δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι), je le louerais singulièrement... Mais je louerais bien davantage celui qui pourrait montrer la même difficulté (ἀπορία) impliquée dans les idées, dans les êtres saisis par le raisonnement, que tout à l'heure dans les choses visibles[2]. »

1. *Parménide*, 133 *b*. — Cf. 135 *a* : καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου, κτλ.

2. *Parménide*, 129 *e*, 130 *a*. Mais c'est là une ἀπορία qui doit se résoudre avec l'illusion sur laquelle elle repose : opposer sur ce point au texte du *Parménide*, 129 *e* : εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, celui du *Phi-*

Et Parménide, interlocuteur du dialogue, relève avec éloges cette observation [1]. Avoir examiné le problème de la participation dans les rapports réciproques des idées, et non plus dans le rapport des idées aux choses, c'est une « gymnastique [2] » intellectuelle, un exercice dialectique que suppose la constitution d'une philosophie positive : et de fait, c'est seulement si une participation des idées est possible qu'un système d'idées, et une connaissance systématique de l'univers sera également possible, que la dialectique pourra être non plus destructive et régressive, mais constructive et progressive. Or la question est de savoir dans quelle mesure l'examen des premières difficultés, celles relatives à la participation des choses aux idées, et que Platon semble revendiquer, dans le *Philèbe*, comme sa découverte, servent à résoudre le second problème logique, celui de la participation réciproque des idées, à nous faire philosophiquement *riches* (πλουσίους), alors que nous nous croyons *misérables* (πτωχούς). A cette question il faut avoir répondu, si l'on veut fournir une interprétation probable du *Parménide*.

« Il me semble, dit Socrate, qu'il n'est pas malaisé de démontrer que les idées (comme les

libe, 15 *c* : ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα.... ἀπάσης ἀπορίας αἴτια, μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα, καὶ εὐπορίας ἂν αὖ, καλῶς.

1. *Parménide*, 135 *d*, 136 *c*.

2. *Parménide*, 135 *d*.

choses sensibles) apparaissent comme à la fois semblables et dissemblables [1]. » Et Parménide propose de choisir, pour appliquer à un exemple défini la méthode dont Socrate a proposé l'idée, *l'un*, objet de la dialectique de Zénon. Mais ce choix est relativement arbitraire ; et la dialectique de l'un n'est qu'une application particulière d'une méthode beaucoup plus générale. La même méthode pourrait être appliquée aux idées de la similitude et de la dissimilitude, du repos et du mouvement, du développement et de l'évanouissement (γενέσεως καὶ φθορᾶς), aux idées même de l'être et du non-être [2]. Elle consiste, ajoute Parménide désireux de préciser la pensée de Socrate, à supposer successivement que l'idée envisagée est, et n'est pas, et à examiner, dans chacune des hypothèses, ce qui advient de l'idée, soit par rapport à elle-même, soit par rapport aux autres idées [3]. « Tu soulèves, réplique Socrate, d'immenses difficultés, et je ne comprends pas bien [4]. » Mais par là, en réalité, l'objet du débat est mieux déterminé : c'est beaucoup moins l'idée particulière choisie comme exemple que l'être de l'idée en général. Qu'est-ce pour une idée que d'être et de ne pas être, soit qu'on la considère en soi, soit

1. *Parménide*, 135 *e*.
2. *Parménide*, 136 *b*.
3. *Parménide*, 136 *b c*.
4. *Parménide*, 137 *c*.

que l'on considère les autres idées par rapport à elle ? La réponse doit être le résultat de l'examen des thèses doubles, ou même quadruples, du *Parménide*, relatives à l'idée d'unité, prise pour exemple [1].

Je dis : « l'un est » ; mais cette proposition se décompose elle-même en deux éléments : la position de l'un et la position de l'être de l'un. Et d'abord il faudra, pour que la proposition ait une valeur logique, que rien dans la position de l'être de l'un ne contredise la position de l'un en tant que tel. Quelles sont les conséquences logiques impliquées dans la position de l'un en tant que tel, c'est l'objet d'une première investigation [2].

La position de l'un n'est pas la position d'une multiplicité ; donc l'un n'est pas un tout : car s'il était un tout, il aurait des parties, et serait une multiplicité. N'étant pas un tout, il n'a pas de parties. N'ayant pas de parties, il n'admet pas en soi la distinction d'un commencement, d'un milieu et d'une fin, il n'a pas de limites : il est illimité, ou *infini*.

Par suite il n'a pas de figure [3], et par suite encore, il n'est pas *dans un lieu*. Car il faudrait pour cela qu'il fût ou en soi ou en autre chose que soi. Or, il ne peut être en autre chose que soi : car il serait alors à cet autre dans un rapport de contenu

1. *Parménide*, 137 *b*.
2. *Parménide*, 137 *c*, sqq.
3. *Parménide*, 137 *d*.

à contenant ; il y aurait donc entre lui et cet autre pluralité des points de contact, ce qui est absurde si l'un est sans parties. Et, d'autre part, il ne peut être en soi, car il serait, en ce cas, à la fois contenu et contenant par rapport à soi, il serait donc autre que soi, selon qu'il serait contenant ou contenu ; il serait deux et non pas un. — A plus forte raison, si l'un n'est pas dans un lieu, il ne peut ni changer de lieu ni demeurer dans le même lieu : il n'est susceptible ni de mouvement ni de repos.

L'un est un, et rien davantage : s'il admettait une autre propriété que celle d'être un, il admettrait un plus grand nombre de propriétés que celle d'être un (πλείω ἂν εἶναι πεπόνθοι ἢ ἕν). Aussi les attributs de l'identité et de la différence ne lui conviennent pas [1]. Il n'est ni identique à ce qui est autre que lui, ni différent de soi. Mais, de plus, il n'est ni identique à soi, ni différent de ce qui est autre que lui, parce que les idées d'identité et de différence sont des idées distinctes de l'idée d'unité, et que rien, dans la position de l'un, n'est compris que la position de l'un en tant qu'un. — Par suite il n'est ni semblable ni dissemblable, ni par rapport à soi, ni par rapport aux autres choses, ni grand, ni petit, ni égal, parce que dans toutes ces idées les idées d'identité et de différence sont contenues.

1. *Parménide*, 139 *b*, sqq.

Par suite l'un n'est pas *dans le temps*[1]. Car, s'il ne participe ni de l'égalité ni de la similitude, ni de l'inégalité ni de la dissimilitude, il ne peut devenir, ni être, dans le temps, plus vieux, plus jeune ou d'âge égal à soi-même ou à ce qui est autre que lui. Il ne faut donc dire de l'un ni : il est devenu ou : il a été, qui signifient participation d'un temps passé; — ni : il deviendra ou : il sera, qui signifient participation d'un temps futur : — ni : il devient ou : *il est*, qui signifient participation du temps présent. D'où, en dernière analyse, *si l'un n'est pas dans le temps, il n'est pas*. La position de l'un entraîne comme dernière conséquence la suppression de l'être de l'un. Donc l'un n'est l'objet ni d'un nom, ni d'une proposition, ni d'une science, ni d'une sensation, ni d'un jugement. Si l'un est, l'un n'est pas.

Mais, d'autre part, la proposition : « l'un est » implique un autre élément que la position de l'un, à savoir la position de l'être de l'un. Nous n'avons examiné que la position de l'un, abstraction faite de la position de l'être de l'un. Il faut maintenant considérer, dans la proposition : « l'un est », le rapprochement de ces deux positions distinctes. L'investigation porte désormais non sur l'un en tant qu'un (τὸ ἓν ἕν), mais sur l'un en tant qu'être (τὸ ἓν ὄν)[2].

1. *Parménide*, 140 *d*, sqq.
2. *Parménide*, 142 *b*, sqq.

Or l'un en tant qu'être se décompose en deux éléments : l'un et l'être. Il est le tout dont ces deux éléments sont les parties. Mais chacune de ces parties est à son tour et une existence et une unité ; à son tour elle est un tout qui se dédouble en deux parties, et ce dédoublement se poursuit à l'infini. L'un n'est donc pas un tout, puisqu'il est divisé par l'être en un nombre infini de parties : il est un infini. Mais, d'autre part, les parties ne sont parties que par rapport au tout : donc l'un est le tout de ses parties ; donc l'un est fini. Donc, enfin, il a une figure et il est *dans un lieu* [1].

En effet, d'abord il est en soi, car l'un est à la fois toutes les parties et l'ensemble des parties ; or toutes les parties sont dans l'ensemble des parties. Mais le tout n'est pas dans les parties ; car il n'est ni dans toutes les parties : il faudrait pour cela qu'il fût dans une des parties, prise isolément ; — ni dans une ; — ni dans quelques-unes des parties. Or, il ne peut être nulle part, car *ce qui n'est nulle part n'est pas*. Donc il est en autre chose que soi. D'où il suit que l'un est susceptible, parce qu'il est en soi, de repos, — parce qu'il est en autre chose que soi, de mouvement.

L'un est identique à soi et à ce qui est autre que lui ; différent de soi et de ce qui est autre que

1. *Parménide*, 145 *a*, sqq.

lui [1]. Il est identique à lui-même, ou il cesse d'être un; il est différent de ce qui est autre que lui, ou il cesse encore d'être un. Il est différent de soi-même, parce qu'il est à la fois en soi et en autre chose que soi. Il est identique à ce qui est autre que lui. Car, s'il était autre que ce qui est autre que lui, il faudrait qu'il admît en soi la différence; mais aucun être ne peut admettre en soi pendant aucun espace de temps la différence sans se détruire. S'il était aux autres choses dans la relation du tout aux parties, il faudrait que les autres choses, étant des parties nombrées, fussent autant d'unités, et par conséquent ne fussent pas autres que l'unité. Il reste que l'un soit identique à ce qui est autre que l'un. — Par suite encore l'un est, par rapport à soi et à ce qui est autre que l'un, dans un rapport de similitude et de dissimilitude.

Étant dans un lieu, l'un est en contact avec soi-même, puisqu'il est en soi, et avec ce qui est autre que lui, puisqu'il est en autre chose que soi. Mais, d'autre part, s'il est en contact avec soi-même, l'un se dédouble, et cesse d'être un; si l'un est en contact avec ce qui est autre que l'un, c'est donc qu'il faut dire non : l'un est, mais : le multiple, ou tout au moins le nombre deux, est. L'un n'est en contact ni avec soi ni avec ce qui est autre que l'un [2].

1. *Parménide*, 146 *a*, sqq.
2. *Parménide*, 148 *d*, sqq.

De même, l'un est égal et inégal à soi et à ce qui est autre que lui. D'abord l'un ne participe pas de la grandeur ni de la petitesse : car la grandeur et la petitesse sont l'une par rapport à l'autre, mais ni l'une ni l'autre par rapport à l'un. Donc l'un est égal à soi et à ce qui est autre que lui. Mais l'un est en soi ; il est donc à soi dans le rapport de contenant à contenu, et inversement ; il est donc plus petit et plus grand que soi-même. Il est en ce qui est autre que lui ; il est donc plus petit que ce qui est autre que lui. Mais, en dehors de l'un et de ce qui est autre que l'un, il n'y a rien ; or, *tout ce qui est est dans un lieu ;* donc les choses autres que l'un sont dans l'un : l'un est plus grand que ce qui est autre que l'un [1].

D'autre part, l'un est *dans le temps* [2]. Car il *est*, par hypothèse, et *l'être n'est autre chose que la participation à l'existence dans le temps présent*. Donc l'un participe du temps, puisqu'il participe de l'être : il devient plus vieux et plus jeune que soi-même. Mais, d'autre part, il ne peut devenir pendant plus de temps qu'il ne devient : il est contemporain de soi-même. Enfin il ne peut aller du temps passé au temps futur que par l'intermédiaire du présent : donc non seulement il devient, mais il est plus vieux que soi-même, plus jeune que soi-même, et

1. *Parménide*, 149 *d*, sqq.
2. *Parménide*, 151 *e*, sqq.

contemporain de soi-même. — Et de même, par rapport à ce qui est autre que lui, il est plus vieux : car ce qui est autre que lui est un nombre, et l'unité précède tous les nombres. Il est plus jeune : car il est la totalité qui comprend tous les nombres, et ne vient pas à l'existence avant le dernier nombre. Il est contemporain : car chacune de ses parties est *une* partie, et l'unité de chaque partie vient à l'être en même temps que la partie. D'autre part, il ne devient ni plus vieux ni plus jeune : car, la différence d'âge étant donnée, qui à des quantités inégales ajoute des quantités égales, le rapport arithmétique ne change pas. Il devient plus vieux et plus jeune : car à des quantités inégales si l'on ajoute des quantités égales, le rapport géométrique change.

Donc l'un participe de l'avant, de l'après, du maintenant. Il était, il est, il sera, il est devenu, il devient, il deviendra ; il y a de lui science, jugement, sensation, nom et discours.

Ainsi la première thèse : « l'un est » implique deux séries distinctes de conséquences, qui sont contradictoires entre elles. Si l'un est, en vertu de la position de l'un en tant qu'un, nulle affirmation ne vaut au sujet de l'un, même l'affirmation de l'être de l'un. Si l'un est, en vertu de la position de l'être de l'un, toutes les affirmations concevables, même contradictoires, conviennent à l'un. Mais, en réalité, comme on peut le prévoir, aucune des deux

déductions n'est vraie : l'une et l'autre reposent sur un principe faux qui vicie les raisonnements.

L'un s'entend en deux sens distincts : il se dit du tout, qui est l'unité des parties, et de la partie, qui constitue une unité distincte dans le tout. Mais le rapport de tout à partie soulève des difficultés logiques, auxquelles Platon fait déjà allusion dans le *Protagoras*[1], et qu'il a développées, sous des formes un peu différentes, dans le *Théétète*[2] et dans le *Parménide*. — Le tout peut s'entendre en deux sens. Ou bien le tout c'est toutes les parties. Mais si le tout est dans toutes les parties, c'est donc qu'il est au moins dans une ; mais, s'il est dans une, il ne peut être dans toutes[3]. Donc le tout n'est pas dans les parties, mais au contraire les parties sont dans le tout, qui est une forme extérieure aux parties, et le rapport des parties au tout est un rapport de contenu à contenant[4]. Mais cette deuxième conception est aussi insoutenable que l'autre. Car le tout est synonyme de ce à quoi aucune partie ne fait défaut. Là où sont toutes les parties, là est le tout ; là où une seule manque, le tout fait défaut. « Que nous disions un, deux, trois, quatre, cinq, six ou deux fois trois, ou trois fois deux, ou quatre plus

1. *Protagoras*, 329 *c*, sqq.
2. *Théétète*, 201 *d*, sqq.
3. *Parménide*, 145 *c*. — Cf. *Théétète*, 203 *c*.
4. *Parménide*, 157 *d e*. — Cf. *Théétète*, 204 *a*.

deux, ou trois plus deux plus un[1] », nous exprimons toujours le même ensemble, qui est le nombre six, égal à la somme de toutes ses parties. Ni les parties ne contiennent le tout, ni le tout ne contient les parties.

Or l'erreur qui fait apparaître la difficulté comme insoluble consiste précisément à considérer comme un rapport intelligible le rapport de contenant à contenu : c'est là qu'il faut chercher la contradiction fondamentale d'où découlent toutes les contradictions du *Parménide*. Croire en effet que tout être est ou le contenant d'un contenu, ou le contenu d'un contenant, c'est se fonder sur le principe, deux fois explicitement énoncé, mais toujours supposé implicitement, dans le *Parménide*, que l'être est dans le lieu. « Ce qui n'est nulle part n'est rien[2]. » — « Il faut que ce qui est soit toujours quelque part[3]. » Principe que Platon déclare, dans le *Timée*, être illusoire et logiquement contradictoire : « De la représentation sensible de l'idée, il faut dire... qu'elle devient *en* quelque chose d'*autre* que soi..., mais de l'être qui est véritablement (τῷ ὄντως ὄντι) le raisonnement exact déclare que, étant donnés deux termes différents, l'un ne peut pas être *dans l'autre* », et que « nous rêvons lorsque nous disons

1. *Théétète*, 204 *b c*.
2. *Parménide*, 145 *e*.
3. *Parménide*, 151 *a*.

que tout ce qui est est nécessairement *dans un lieu* et occupe un espace, mais que *ce qui n'est pas dans l'espace* (sur la terre ou dans le ciel) *n'est rien* [1] ».

Mais pourquoi, dans le *Parménide*, l'un est-il représenté comme une totalité de parties? Parce que dans la proposition : « l'un est » la position de l'être de l'un est distincte de la position de l'un, et que l'être divise l'un par une série indéfinie de dédoublements successifs en un nombre infini de parties. Quel est donc cet être, séparable de l'idée, et tel que l'idée puisse indifféremment, sans modification interne et sans altération de nature, être et n'être pas? « L'être n'est pas autre chose, est-il dit dans la seconde déduction du *Parménide*, que la participation à l'existence dans le temps présent [2]. » L'être est donc pensé, dans le *Parménide*, par opposition et par rapport à l'*avoir été* et au *devoir être*. Définition de l'être que Platon, dans le *Timée*, déclare inexacte. L'être n'est pas plus dans le temps qu'il n'est dans le lieu : « l'était et le sera sont des formes du temps (des *idées* de temps, εἴδη χρόνου) que nous appliquons par erreur et à notre insu, à l'existence éternelle [3] ».

1. *Timée*, 52 *b c*. Le principe du raisonnement exact est énoncé dans le *Parménide*, 146 *d* : Ἆρ' οὖν ἐθελήσει ταὐτὸν ἐν τῷ ἑτέρῳ ἢ τὸ ἕτερον ἐν ταὐτῷ ποτ' εἶναι; Οὐκ ἐθέλησει. — Cf. *Banquet*, 211 *a* : τὸ καλὸν ... οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινὶ, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.

2. *Parménide*, 151 *e*, 152 *a*.

3. *Timée*, 37 *e*.

L'être qui convient à ce qui est éternellement et par nature, ce n'est pas le présent, la transition du passé à l'avenir, mais un point de vue supérieur au point de vue du temps, où disparaît, avec la distinction de l'avant et de l'après, la notion même du présent. — L'être, dans le *Parménide*, c'est l'être dans le lieu et dans le temps, c'est, en d'autres termes, la substance du changement et la matière du devenir, et les contradictions du *Parménide* ne sont que les contradictions du devenir. C'est ce que savent les mathématiciens : aux difficultés relatives à la nature du nombre, de l'unité et de la pluralité, ils répondent qu'il s'agit là seulement « de nombres possédant des corps visibles et tangibles » : « si l'on tente de diviser l'un par le raisonnement, ils s'en rient et n'admettent pas que cela soit possible ; mais, si on le divise, ils répondent en le multipliant, évitant que l'un cesse de paraître un, pour paraître une multiplicité de parties[1] ». De même dans le *Philèbe* : si les hommes sont troublés par le raisonnement qui démontre que le multiple est l'un, et l'un le multiple, il leur suffit, pour éluder la difficulté, « de renoncer à classer l'un parmi les choses qui se développent et s'évanouissent[2] ».

Que l'on reprenne les deux premières déductions du *Parménide*. — L'être, est-il dit dans la première,

1. *République*, VII, 525 *d e*.
2. *Philèbe*, 15 *a*.

n'est pas un tout : car, s'il était un tout, il aurait des parties, il serait non plus unité, mais multiplicité. N'ayant pas de parties, il n'a pas de figure ; donc il est infini (ἄπειρον)[1]. Conclusion nécessaire seulement si le fini (πέρας), qui s'oppose à l'infini, signifie le contenant d'un contenu[2], les limites extérieures d'un être[3]. Mais, dans le *Philèbe*, après un certain nombre de tâtonnements et d'approximations, Platon aboutit à la conclusion que la nature du fini (πέρας), c'est « la nature de l'égal et du double, celle qui empêche les contraires d'être désharmoniques l'un par rapport à l'autre, et qui les faisant commensurables et harmoniques produit un nombre »[4]. A ce point de vue, qui n'est pas le point de vue de l'être dans le lieu, le πέρας n'est pas la délimitation d'une chose située tout entière à l'intérieur de cette limite, mais la définition d'une idée, dont l'être est constitué tout entier par cette définition même. Mais alors le raisonnement du *Parménide* ne vaut plus. L'idée est sans figure (ἀσχημάτιστος), sans contact (ἀναφής)[5], elle est cependant une définition, un fini (πέρας). — De même : l'un, est-il dit, n'étant pas dans le lieu, n'est

1. *Parménide*, 137 *d*.
2. *Parménide*, 145 *a* : ἀλλὰ μὴν τό γε περιέχον πέρας ἂν εἴη.
3. *Parménide*, 137 *d* : καὶ μὴν τελευτή γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἑκάστου.
4. *Philèbe*, 25 *d e*. — Après des tâtonnements, car Platon commence par distinguer ce qui *a* et ce qui *n'a pas* une limite (25 *a b*), — et seulement ensuite ce qui n'a pas une limite et ce qui *est* limite (τὸ πέρας, τὴν τοῦ πέρατος γένναν, ou : τὸ περατοειδές).
5. *Phèdre*, 247 *c*.

capable ni de repos ni de mouvement, ni de devenir dans le temps ; donc il n'est jamais, puisqu'il ne traverse jamais l'instant présent ; donc il n'est pas[1]. Conclusion nécessaire seulement si l'être, c'est l'être en devenir, l'être dans le temps.

L'un, est-il dit dans la seconde déduction, est un tout qui a des parties. Donc il est dans un lieu : il est en soi, puisque, comme tout de ses parties, il est contenant, et, comme somme des parties, contenu, par rapport à soi-même[2]. Oui, si le rapport de contenant à contenu, du lieu à l'être qui est dans le lieu, est un rapport intelligible. Non, si l'un est une idée qui n'est pas en autre chose qu'elle-même, qui n'est même pas en soi, qui consiste, purement et simplement, dans l'identité de sa nature. — L'un est dans le temps, puisqu'il est : les idées de l'avant, de l'après, du maintenant lui conviennent[3]. Oui, si l'être, c'est l'être dans l'instant présent, qui s'évanouit pour renaître incessamment. Non, si l'être dans le temps est une forme instable et fausse de l'être.

De là encore les contradictions relatives à l'identité et à la différence, à la similitude et à la dissimilitude. « Il y a, disait déjà Platon dans le *Protagoras*, un côté par où le blanc ressemble au noir, le dur

1. *Parménide*, 141 *d e*.
2. *Parménide*, 145 *a*, sqq.
3. *Parménide*, 151 *e*, sqq.

au mou, et de même pour les êtres qui paraissent absolument contradictoires entre eux. Les traits du visage, dont je disais qu'ils ont des propriétés différentes, et que l'un ne ressemble pas à l'autre, se ressemblent en quelque façon, et le différent est semblable au différent. De sorte que, avec cette méthode, on pourrait démontrer, si l'on voulait, que toutes choses sont semblables entre elles [1]. » Or, cette forme éristique, du raisonnement, est-elle, comme Platon semble parfois le donner à entendre [2], un pur verbalisme? Pas exactement; elle correspond à un point de vue qui, pour être faux, ne se présente pas moins nécessairement à nous comme un degré de la dialectique régressive, le point de vue du devenir: la confusion de l'un et du multiple est « un phénomène subjectif (πάθος ἐν ἡμῖν) destiné à ne jamais ni périr ni vieillir » [3]. Si les idées de l'identité et de la différence, de la similitude et de la dissimilitude étaient définies, de manière que

1. *Protagoras*, 331 *d e*. — Cf. *Sophiste*, 259 *d*: τὸ δὲ ταὐτὸν ἕτερον ἀποφαίνειν ἀμηγέπῃ καὶ τὸ θάτερον ταὐτὸν καὶ τὸ μέγα σμικρὸν καὶ τὸ ὅμοιον ἀνόμοιον, καὶ χαίρειν οὕτω τἀναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις, οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινὸς ἄρτι τε τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δῆλος νεογενὴς ὤν. — Cf. *Philèbe*, 13 *d*: ἐὰν τολμῶ λέγειν ὡς τὸ ἀνομοιότατόν ἐστι τῷ ἀνομοιοτάτῳ πάντων ὁμοιότατον, ἕξω ταὐτὰ σοὶ λέγειν, καὶ φανούμεθά γε νεώτεροι τοῦ δέοντος.

2. *République*, V, 454 *a*: οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι. Il s'agit d'une conception fausse de l'identité et de la différence.

3. *Philèbe*, 15 *d*.

l'application de ces idées n'entraînât pas des contradictions sans fin, on aurait par là obtenu une définition de la participation réciproque ou de la systématisation des idées. Mais, si cette définition n'a pas été encore obtenue, c'est parce que la participation des idées entre elles a été conçue sur le type de la participation de la chose sensible aux idées, de l'inhérence des attributs à un sujet logique. L'un est conçu comme sujet dans une proposition logique; or on a vu précédemment que le sujet logique, c'est la matière passive, la substance à laquelle toutes les affirmations conviennent, en même temps que nulle affirmation ne convient, le soutien indéterminé de toutes les déterminations. Mais c'est là une conception contradictoire de l'existence, comme l'existence dans le temps, comme l'existence dans le lieu, comme le rapport de contenant à contenu.

Aussi bien Platon a-t-il, rompant la symétrie du dialogue, introduit ici une troisième déduction, destinée, ce semble, à fixer le sens des contradictions des deux premières (ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν, τὸ ἕν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, κτλ.)[1]. Toutes les contradictions des deux premières thèses se résolvent si l'on se place au point de vue du devenir. Car si l'un est un et multiple, non-un et non-multiple, être et non-être, ce ne saurait être à la fois, mais dans des temps dif-

1. *Parménide*, 155 e.

férents. Successivement il participe de l'être et du non-être, il se développe et s'évanouit. Successivement il participe de l'unité et de la multiplicité ; il y a en lui association et dissociation. Et, d'autre part, puisqu'il peut passer d'un état contraire à un état contraire, par exemple du repos au mouvement, et puisque cependant il ne peut pas exister un temps intermédiaire dans lequel il soit à la fois en repos et en mouvement, il doit donc y avoir un intervalle, situé en dehors du temps, dans lequel il ne soit ni en repos ni en mouvement. Cet intervalle, c'est l'instant (τὸ ἐξαίφνης) ; telle est la nature absurde de l'instant, qu'il est situé dans l'intervalle du repos et du mouvement, sans être en aucun temps. Ainsi se trouvent conciliées, au point de vue de l'existence dans le temps, non seulement toutes les thèses affirmatives, mais toutes les thèses négatives, portant sur la nature de l'un. « L'un, en passant de l'unité à la multiplicité, et de la multiplicité à l'unité, n'est ni unité ni multiplicité. »

Enfin, dès qu'on a fait de l'un, non pas une idée distincte entre d'autres idées, mais un sujet logique auquel les autres idées conviennent comme des attributs, dès que, au lieu de dire : « il y a unité et multiplicité », on a dit : « l'un est multiplicité », ce n'est pas seulement dans la position de l'un, mais dans la position, par rapport à l'un, de ce qui est autre que l'un, que les contradictions se multiplient.

Dans la mesure où la position de l'un exclut de la nature de l'un tout ce qui n'est pas compris dans la position même de l'unité, les êtres autres que l'un comprennent dans leur nature tout ce que l'un exclut de la sienne, tous les attributs même contradictoires [1]. Mais, dans la mesure où la position de l'un, plus la position de l'être de l'un, implique, sur la nature de l'un, toutes les affirmations concevables, même contradictoires, alors ce qui est autre que l'un rejette de sa nature toutes les affirmations qui maintenant conviennent à l'un, et non à ce qui est autre que l'un [2]. — Une participation réciproque des idées, un système d'idées semble impossible : mais c'est en réalité parce que la participation réciproque des idées est conçue comme un rapport de contenance, d'inhérence à un sujet logique, et l'être, sur le type de l'être dans le temps et dans le lieu.

Si donc une existence idéale doit être attribuée à l'un, ce ne saurait être l'existence d'une substance à laquelle conviennent divers accidents, d'un sujet logique indifférent en soi aux attributs qui en sont affirmés. Qu'est-ce donc que l'être de l'un, conçu comme un intelligible, comme une idée ? d'une façon générale, qu'est-ce que l'être d'une idée ? L'examen de l'hypothèse positive : « l'un est » n'aboutit

1. *Parménide*, 157 *b*, sqq.
2. *Parménide*, 159 *b*, sqq.

qu'à une conclusion négative sur ce point. Mais le plan d'investigation logique dont Parménide, à une phase antérieure du dialogue, avait tracé le plan, n'a pas encore été rempli, et peut-être l'examen de l'hypothèse négative : « l'un n'est pas » va-t-il fournir la solution positive du problème, que ne donnait pas l'examen de l'hypothèse positive.

Comme la proposition : « l'un est », la proposition : « l'un n'est pas » se décompose en deux éléments : la position de l'un, la suppression de l'être de l'un. Or, la suppression de l'être de l'un, n'empêche pas l'un d'être posé avec sa nature propre [1]. La proposition : « l'un n'est pas » s'oppose à celle-ci : « le non-un n'est pas » ; que l'être en soit affirmé ou nié, l'un est toujours connaissable, il a une nature, il est différent de ce qui n'est pas un. Avec la différence, la dissimilitude lui convient ; avec la dissimilitude, l'inégalité. Mais l'inégalité est grandeur et petitesse ; donc ce qui est intermédiaire entre la grandeur et la petitesse, à savoir l'égalité, convient à l'un. Donc, d'une façon générale, l'un participe de l'existence ; car ce que nous affirmons à son égard est vrai, et par conséquent *est*. La proposition même : « l'un n'est pas » puisque, par hypothèse, il est vrai que l'un n'est pas, s'énonce : « l'un est n'étant pas ». D'où la conclusion : si l'un n'est pas, il est. Mais l'un ne saurait en

1. *Parménide*, 160 *b*, sqq.

même temps être et ne pas être ; il faut donc qu'il participe successivement de l'être et du non-être, il est soumis au mouvement, au changement, au devenir. D'ailleurs, par hypothèse, l'un n'est pas : donc il n'est dans aucun lieu ; donc il est incapable de mouvement, de changement et de devenir. Si l'un n'est pas, l'un à la fois est et n'est pas : il est dans la nature de l'un d'impliquer des déterminations contradictoires.

D'autre part, la proposition : « l'un n'est pas » signifie la suppression de l'être de l'un : par elle, l'un est d'abord posé, mais immédiatement cette position est détruite [1]. Elle signifie donc non pas qu'en un certain sens l'un n'est pas, tandis qu'en un autre sens il est : elle signifie que d'une façon absolue l'un n'est pas. Donc l'un ne peut ni devenir, ni se mouvoir, ni être en repos, — il ne peut y avoir en lui grandeur, ni petitesse ni égalité, — similitude ni différence. Si l'un n'est pas, absolument il n'est pas : la nature de l'un exclut, si l'un n'est pas, toute détermination.

D'où cette double conséquence, relative à ce qui n'est pas un, dans l'hypothèse où l'un n'est pas. Si l'un n'est pas, ce qui est autre ne saurait être autre que l'un, puisque l'un n'est pas ; les êtres autres sont donc autres les uns par rapport aux autres, et

1. *Parménide*, 163 *b*, sqq.

encore non unité par rapport à unité, puisque l'un n'est pas, mais infini par rapport à infini (κατὰ πλήθη). Il y a en eux apparence d'unité, apparence de nombre, apparence de mouvement et de repos, et ainsi de suite [1]. — Mais, d'autre part, si l'un n'est pas, les autres êtres ne sont pas pluralité; car toute pluralité est une pluralité d'unités. Ils ne sont donc pas non plus apparence de l'unité et de la pluralité ; car l'apparence est encore une manière d'être, et, si l'un absolument n'est pas, il ne saurait y avoir apparence d'unité, ni apparence de pluralité, puisque la pluralité suppose l'unité.[2] — Si l'un n'est pas, il faut en conclure tour à tour que les autres êtres sont apparence, et que d'une façon absolue ils ne sont pas.

Or il faut insister sur la différence essentielle qui sépare les déductions dont le point de départ est la thèse positive : « l'un est », et celles qui partent de la proposition négative : « l'un n'est pas ». D'abord, par le fait même qu'elles sont négatives, les propositions dont se compose le raisonnement ne peuvent plus être faussées par la présence d'un ou deux principes faux, comme tout à l'heure. Il est faux de dire (première et deuxième déductions, dans l'hypothèse où l'un est) que, si l'un est, il est dans un lieu. Mais il est vrai de dire (première et deuxième

1. *Parménide*, 164 *b*, sqq.
2. *Parménide*, 165 *e*, sqq.

déductions, dans l'hypothèse où l'un n'est pas) que, si l'un n'est pas, il n'est dans aucun lieu[1]; raisonnement *a fortiori*, qui est parfaitement valable. — De même il est faux de dire que, si l'un est, il participe du temps (première et deuxième déductions, dans l'hypothèse où l'un est); mais il est vrai de dire (deuxième déduction, dans l'hypothèse où l'un n'est pas) que, si l'un n'est pas, il n'est pas dans le temps[2]. Mais cette différence, relativement superficielle, ne peut servir que d'indice pour aider à découvrir une différence autrement profonde. La première thèse était positive, et les deux conclusions qui en étaient déduites par deux séries indépendantes de raisonnements étaient contradictoires entre elles. Le résultat du raisonnement était donc purement négatif : car la négation d'une affirmation est une négation. Mais, tout au contraire, la seconde thèse est négative : si donc il faut en déduire des conclusions contradictoires, le résultat sera bien, en un sens, négatif, mais, en un autre, positif, puisque le point de départ en était une négation, et que la négation d'une négation est une affirmation. En d'autres termes, l'affirmation : « l'un est » entraîne des conséquences contradictoires. Donc il faut dire ou bien : « l'un n'est pas », ou bien : « l'un est », mais à la condition d'entendre par l'être une forme contradic-

1. *Parménide*, 162 *c* et 163 *c*.
2. *Parménide*, 163 *c d*.

toire de l'être : l'être en devenir. Mais si, au contraire, de la proposition : « l'un n'est pas », on tire des conséquences contradictoires, il faut nier la proposition initiale, et déclarer que l'un est au sens où l'être est entendu dans les deux déductions qui, parties de la même proposition, ont abouti à des conséquences contradictoires. De cette façon l'examen de la thèse négative : « l'un n'est pas » peut donner sur la conception de l'existence idéale des notions plus positives que l'examen de la thèse positive : « l'un est ».

Reprenons, pour nous en assurer, les deux déductions dont le point de départ est la proposition : « l'un n'est pas ». Dans la première, il est établi que la négation de l'être de l'un suppose la position de l'un, et la position de l'un l'être de l'un. En effet, que l'on affirme ou que l'on nie l'être de l'un, l'un est toujours un terme connaissable, qui possède une nature et une vérité; mais l'être et la vérité sont deux synonymes. Dire que l'on affirme la vérité d'une chose, c'est dire que l'on affirme l'être de cette chose : ἐπειδή... φαμεν ἀληθῆ λέγειν, ἀνάγκη ἡμῖν φάναι καὶ ὄντα λέγειν[1]. Si l'un n'est pas, c'est que l'un est posé comme n'étant pas, *est* n'étant pas ; et si, au contraire, il passait, si peu que ce fût, de l'être au non-être, alors il ne serait pas n'étant pas, il

1. *Parménide*, 161 *e*, 162 *a*.

serait, ce qui contredirait l'hypothèse. Si l'un n'est pas, il faut qu'il ait l'être pour lien (δεσμός) de son non-être[1], et, s'il est, le non-être pour lien, en lui, du non-être. Car, pour que l'être soit et que le non-être ne soit pas, il faut que l'être participe de l'existence, en ce sens qu'il soit étant, et de la non-existence, en ce sens qu'il ne soit pas n'étant pas, — et le non-être de la non-existence, en ce sens qu'il ne soit pas étant, et de l'existence, en ce sens qu'il soit n'étant pas. Donc, dans l'hypothèse même où l'un n'est pas, l'un est, puisqu'il est posé avec un caractère et une nature propres; et, si la conclusion de la déduction est que l'un devient, c'est à cause de la contradiction, en lui, de l'être idéal intérieur à l'un, et de la négation de son être, qui est l'hypothèse : la contradiction de l'être et du non-être produit le devenir, parce que l'être et le non-être ne sauraient convenir à un même objet que successivement. Pour la lever, il suffit de considérer que l'être d'une idée est posé par la position même de l'idée, et qu'il est impossible, une fois l'idée posée, de poser indifféremment l'être ou le non-être de cette idée : l'être de l'un, c'est l'unité de l'un[2]. —

1. *Parménide*, 162 *a*.

2. Καὶ μὴ οὐσία ἄρα φαίνεται τῷ ἑνὶ, εἴπερ μὴ ἔστιν. Cette thèse (*Parménide*, 162 *b*) est en contradiction directe avec la thèse attribuée par Aristote à Platon, *Métaphysique*, I, 2, 1053 *b*, 11, sqq. : ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης αὐτοῦ τοῦ ἑνός, καθάπερ οἵ τε Πυθαγόρειοι φασι πρότερον καὶ Πλάτων ὕστερον — et *passim*.

Et, inversement, dans la seconde déduction, si toute espèce d'attribut est niée de l'un, dès que l'un n'est pas, c'est parce que la suppression de l'être de l'un équivaut à la non-position de l'un; de même que, pour l'un, être c'est être un, ne pas être c'est ne pas être un.

En résumé, l'être n'est pas substantialité : le point de vue de l'existence substantielle est contradictoire, parce qu'il se ramène au point de vue de la contenance, de l'être dans le temps et le lieu, du devenir. L'être est idéalité; l'être et la vérité sont deux expressions synonymes. Dans le *Théétète*, Platon conclut de l'être à la vérité : « Est-il possible d'atteindre la vérité, si on n'atteint pas l'être? — Cela est impossible ». Et plus bas : « La sensation ne peut entrer en contact avec la vérité; car elle n'est pas en contact avec l'être [1] ». Dans la *République*, le raisonnement est inverse, et Platon passe de la vérité à l'être : « Ce qui participe moins de la vérité, ne participe-t-il pas moins de l'être? — Nécessairement. — Donc les idées qui concernent la culture du corps participent moins de la vérité et de l'être que celles qui concernent la culture de l'âme [2]. » D'où il est aisé de conclure que si, étant donnés ces deux termes, on peut indifféremment passer du premier au second, ou du second au premier, c'est que

1. *Théétète*, 186 *c*, 186 *e*.
2. *République*, IX, 585 *c d*.

les deux sont identiques : l'être est égal à la vérité. Par là se trouve résolu, ou si l'on veut supprimé, le problème relatif au rapport de tout à partie. L'idée n'est ni le tout ni la partie. Elle n'est pas le tout en ce sens qu'elle serait la simple somme des parties : elle n'est pas *dans* les parties. Elle n'est pas non plus le tout, conçu comme le contenant des parties : les parties ne sont pas *dans* l'idée. Elle est, si l'on veut, ce qui, dans le rapprochement des parties, est indépendant des parties, à savoir leur ordre, leur disposition, leur relation même; l'idée, c'est la relation, le *lien* (συμπλοκή). Et c'est ainsi seulement que peut se résoudre l'opposition du tout et de la partie, sous la forme un peu différente où Platon l'envisage dans le *Théétète*[1], se plaçant non plus, comme dans le *Parménide*, au point de vue de l'être, mais au point de vue de la connaissance. Ce qui est connaissable, objet de science, est-ce la partie (τὸ μέρος), l'élément (τὸ στοιχεῖον), ou le tout (τὸ ὅλον), la forme (τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα)? Or, de deux choses l'une : ou le tout n'est que la somme des parties, alors il n'y a rien en lui qui ne soit dans les parties, et son intelligibilité ne lui saurait venir que de l'intelligibilité des parties : — ou il est la forme des parties, distincte des parties, et irréductible à celles-ci : mais alors il est, comme les parties, indécomposable et impossible à

1. *Théétète*, 201 *d*, sqq.

simplifier. Si donc la partie est considérée comme inconnaissable, par opposition à la forme idéale, précisément parce qu'elle est simple et indécomposable, alors, pour la même raison, le tout est également inconnaissable. La solution de la contradiction suppose un changement de point de vue. Il est également vrai de dire que ce qui est connaissable primitivement, c'est le simple, sous peine de contradiction, — et que ce qui est connaissable, c'est la relation idéale. Il faut donc qu'à un point de vue nouveau, ce qui est véritablement simple, ce soit la relation, et il ne faut pas opposer l'élément (τὸ στοιχεῖον) et l'idée (ἡ ἰδέα), comme le fait Platon dans le *Théétète* : le véritable élément, c'est l'idée, car l'idée est une relation élémentaire.

Si donc une science absolue et première peut se constituer, elle ne cherchera pas à établir entre les êtres une liaison substantielle, à leur donner une unité par leur inhérence commune à une substance, elle devra n'admettre aucun autre fondement que la simple relation idéale. Comment cela est concevable, les autres sciences peuvent, par voie d'analogie, le faire comprendre. On peut comparer la science absolue, la dialectique, à la grammaire ou à la musique. L'objet de la grammaire, c'est de savoir quelles sont les lettres, combien elles sont, et par quelles combinaisons de lettres se produisent les syllabes et les mots ; mais les lettres elles-

mêmes[1] restent pour le grammairien des *éléments* opaques, dont on peut connaître les relations réciproques, mais que l'on ne peut connaître en soi, et dont l'on ne peut déduire la nécessité; les éléments de cette science ne sont pas des relations, et les relations dont la considération appartient à la grammaire sont extérieures aux principes élémentaires que ces relations organisent. L'objet de la musique[2], c'est le son; et, ici encore, les sons en tant que tels sont des données premières, irréductibles en science. Seulement les sons ne prennent en réalité de valeur musicale que par leurs relations réciproques: la musique a moins pour objet les sons que les relations des sons, l'aigu, le grave, et l'égalité de ton (τὸ ἰσότονον), l'aigu n'étant défini comme tel que par rapport au grave, le grave que par rapport à l'aigu. Connaître des identités et des différences, « saisir le nombre des intervalles, en ce qui concerne l'aigu et le grave, les termes séparés par ces intervalles, et les systèmes qui en résultent, que l'on appelle

1. Τὰ στοιχεῖα. Cf. *Cratyle*, 422 *a*, 424 *b c* (le mot στοιχεῖα est ici employé par analogie pour désigner les *éléments* musicaux); *Philèbe*, 18 *b*, sqq; *le Politique*, 277 *e*, sqq. Aristote emploie le terme de στοιχεῖα pour désigner les principes intelligibles des nombres dans la philosophie pythagoricienne (voir notamment *Métaphysique*, XIV, 2, 1092 b, 12 : ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς ἀρχὰς ἃς στοιχεῖα καλοῦσιν); mais il ne semble pas que dans les écrits de Platon les idées simples soient jamais appelées στοιχεῖα, sinon (rien par analogie avec les lettres de l'alphabet, lorsqu'il compare la dialectique à la grammaire.

2. *Philèbe*, 17 *b*, sqq.

harmonies[1] », voilà ce qui fait la musique. Mais les qualités qu'a le son d'être plus ou moins grave et aigu, les termes entre lesquels sont les rapports musicaux, restent toujours des données que la musique ne comprend pas, qu'elle systématise sans les connaître. Ni la grammaire ni la musique ne sont identiques à la dialectique, ou science absolue, malgré les analogies; car, si elles étudient les relations d'identité et de différence, elles étudient ces relations en tant qu'elles s'appliquent à des données particulières, inexpliquées, et non pas, comme la dialectique, l'identité en soi, c'est-à-dire la relation à soi, et la différence en soi, ou relation à autre chose que soi. La science absolue se définit une science dont tout l'objet est relation pure.

Or la science absolue reste encore pour nous en partie une pure possibilité. Des deux moments qui doivent, comme toute science, la constituer : décomposition et recomposition, le premier seul, pour l'instant, est acquis. Le dialecticien commence par distinguer les idées les unes des autres : le dialecticien connaît une idée lorsqu'il a dégagé ce qui constitue son identité par l'exclusion de toutes ses différences par rapport à toutes les autres idées. De ce travail de division logique, nous trouvons chez Platon deux exemples : l'un dans le *Sophiste*[2], où

1. *Philèbe*, 17 *c d*.
2. *Sophiste*, 254 *d*, sqq.

les idées élémentaires de l'identité et de la différence, de l'être, du mouvement et du repos sont isolées les unes des autres, — le second dans le *Parménide* [1], où l'idée d'unité est successivement isolée (première déduction) de toutes les autres idées, et même de l'idée d'existence. Mais par cette séparation logique des principes élémentaires de toute science, la dialectique est fondée, elle n'est pas encore, à proprement parler, constituée.

L'ensemble des idées, c'est l'idée de la justice, la justice absolue, si la justice consiste par définition à remplir sa fonction, à faire ce qui est de soi (πράττειν τὰ ἑαυτοῦ). Mais il y a, en quelque sorte, un excès de justice qui peut être pour l'état une source de destruction : ceux qui sont éminemment modérés (σώφρονες, σωφρονεῖν) sont toujours disposés à vivre une vie paisible à part soi (en soi, αὐτοὶ καθ' αὑτούς : c'est l'expression même dont Platon se sert pour exprimer le caractère absolu, la suffisance de l'être idéal, les idées sont τὰ αὐτὰ καθ' αὑτά), faisant seuls leurs propres affaires (χώραν τὰ σφέτερ' αὐτῶν πράττοντες : c'est la définition même, chez Platon, de la justice) [2]. Or, cet isolement excessif est mauvais : car la division du travail n'est utile que comme un instrument pour l'organisation du travail, et il ne suffit pas, pour que l'état soit, que chacun dans l'état rem-

1. *Parménide*, 137 *b*, sqq.
2. *Le Politique*, 307 *e*.

plisse sa tâche, il faut que toutes les tâches soient systématisées et convergent en vue d'un but unique. — De même, la science absolue est aussi science réflexive, science de la science : elle se définit comme l'idée de la vertu de modération et de réflexion. elle est la réflexion absolue, ἡ σωφροσύνη αὐτή. Mais la réflexion, conçue comme science de la science, risque fort d'être une forme vide. Si la dialectique devait se réduire à n'être qu'une distinction logique des idées, le point de vue de l'idéalité se ramènerait au point de vue de l'identité : chaque idée serait, par rapport à soi, sans relation avec aucune idée autre qu'elle-même. Mais chacune des idées qui sont distinguées des autres est l'objet d'une connaissance spéciale, d'une science distincte : quel objet reste-t-il donc à la réflexion, science de la science, réflexion sur les sciences ? « C'est par la médecine, non par la réflexion que l'on connaît la santé, par la musique, non par la réflexion que l'on connaît l'harmonie, par l'architecture, non par la réflexion que l'on connaît ce qui concerne l'art de construire [1]. » Par la réflexion ou science de la science, on ne sait pas *ce que* l'on sait et *ce que* l'on ne sait pas : cela, c'est le résultat des sciences qui sont l'objet de la réflexion ; on sait seulement *que* l'on sait et *que* l'on ne sait pas [2] ; c'est-à-dire qu'au

1. *Charmide*, 170 *c*.
2. *Charmide*, 170 *d*.

lieu de la vérité on ne retient que le critérium formel de la vérité : la science n'est plus science que de sa propre identité avec soi. Et l'on pourrait être tenté de considérer qu'ici encore, pour la dernière fois, la dialectique régressive a accompli un travail d'épuration logique : si le pur accord de la pensée avec soi, sans contenu, forme et critérium de la dialectique régressive, en est devenu le terme et la fin, n'est-ce pas que l'idée de la *réflexion* est à l'idée de la *justice*, l'unité de la science pure au système des idées, comme le supérieur à l'inférieur, comme le logiquement vrai au contradictoire? Mais si, dans le *Parménide*, l'idée d'une participation mutuelle des idées apparaît comme contradictoire, cela ne tient pas à l'essence des idées, c'est que le mode d'existence et de participation réciproque des idées a été mal compris : le *Parménide* contient en soi la solution des contradictions qu'il soulève, il est à la fois le dernier terme de la dialectique régressive et la préparation de ce second moment de la philosophie platonicienne, où la dialectique systématise et construit. Et d'autre part on sait que la dialectique, en s'élevant du point de vue du phénomène au point de vue de l'idée, a supprimé la distinction même du supérieur et de l'inférieur : des termes qui sont tous intelligibles par définition ne peuvent avoir tous qu'une égale valeur logique. Nul d'entre eux n'est meilleur, nul n'est pire qu'un autre; il ne saurait

donc plus être question ici d'épuration logique. Mais alors, et précisément parce qu'ils sont des intelligibles, ils ne sauraient rester absolument isolés les uns des autres : car en ce cas ils seraient inintelligibles, et il serait vrai de tenir leur mode d'existence pour contradictoire, « nul raisonnement ne serait possible ». L'idée d'unité est isolée par la dialectique des idées d'identité, de différence, d'existence même : à cette condition elle est définie, et en ce sens la première déduction du *Parménide* est vraie. Elle est, cependant, indéfinissable si elle ne participe en aucune manière de l'être, de l'identité et de la différence ; et en ce sens la première déduction du *Parménide* est fausse. Pour que le νοῦς, c'est-à-dire la pensée pure, la science de la science ait une valeur originale, il faut que son objet propre soit non la réflexion sur sa propre identité, mais la systématisation des idées, et que la science de la science et des sciences procède, comme toutes les sciences, par voie d'organisation et de liaison, il faut que, sans renoncer au critérium de la dialectique, au point de vue de la relation pure et de l'accord de la pensée avec soi, une théorie scientifique de la participation des idées, une recomposition idéale de l'univers soit possible.

Or cette condition elle-même en implique deux autres. Il faut qu'entre les idées il y ait, outre des relations d'identité et de différence, des relations de

similitude et de dissimilitude, qu'une idée puisse être en même temps différente d'une autre idée sous un certain rapport et cependant identique à cette idée sous un autre rapport. Par là les idées ne seront pas complètement isolées les unes des autres, et le dialecticien pourra classer les idées selon leurs similitudes, comme le grammairien classe les lettres, par exemple, en consonnes et en voyelles. — Mais surtout il faut, pour que la systématisation des idées soit complète, pour que leur participation réciproque soit intelligible, qu'elles soient démontrées nécessaires les unes par rapport aux autres, définies les unes des autres. *L'unité est multiplicité*, voilà le type de la proposition logiquement fausse[1] : car la relation de la multiplicité à l'unité y est conçue comme relation d'un attribut à un sujet : mais l'inhérence des attributs au sujet constitue une relation contradictoire et non intelligible. En ce sens la seconde déduction du *Parménide* est fausse. *Il y a unité et multiplicité*[2] : voilà une proposition logique légitime, et qui n'offre rien ni de nécessaire ni de contradictoire : elle est le produit de la méthode dialectique, conçue comme une méthode de division ou de décomposition logique. *Si l'un est, le nombre est*[3] : c'est encore une proposition logique légitime ; mais de

1. *Parménide*, 129 *b*.
2. *Parménide*, 129 *d*.
3. *Parménide*, 144 *a*.

plus, et sans examiner encore si la déduction du nombre dont elle est, dans le *Parménide*, la conclusion, exprime la pensée vraie et définitive de Platon sur ce point, une telle proposition est, en tous cas, du type de celles que la dialectique devra produire, si elle devient une méthode de démonstration et de composition, car la proposition : « Si l'un est, le nombre est » exprime une participation intelligible, et nécessaire, d'idée à idée. En ce sens, et sous la grave réserve que l'on a indiquée, la seconde déduction du *Parménide*, parce qu'elle contient le plan d'un système des idées, est vraie. Deux problèmes se posent, que la dialectique doit résoudre. La participation réciproque des idées, dès à présent possible sans contradiction, peut-elle être déduite, par suite posée comme nécessaire? Et la participation de chose à idée, participation contradictoire dans son essence, doit-elle être purement exclue, ou bien est-il possible de démontrer qu'elle constitue dans l'univers un point de vue nécessaire, quoique contradictoire? Ces deux problèmes peuvent se réduire à un seul : une dialectique progressive est-elle possible au même titre que la dialective régressive dont le terme a été atteint ? Un système intelligible de l'univers intelligible et de l'univers sensible est-il possible?

DEUXIÈME PARTIE

LA DIALECTIQUE PROGRESSIVE

I

LA SCIENCE PURE

Le fondement et le point de départ de la dialectique, entendue comme méthode non plus de décomposition, mais de composition, conçue non plus comme régressive, mais comme progressive, c'est la pensée, νόησις ou φρόνησις, qui consiste dans l'accord interne, ὁμόνοια, et dans la réflexion sur soi, σωφροσύνη. *L'être*, c'est l'idée, c'est-à-dire l'harmonique, τὸ ὁμολογούμενον αὑτῷ [1]. Mais l'identité de la pensée avec elle-même n'est pas une identité stérile, qui s'épuise dans l'affirmation d'elle-même. Si la pensée absolue est connaissance de soi, science par réflexion, la pensée, dans cette réflexion sur soi-même, prend une double signification : en même temps elle connaît

1. *Phèdre*, 265 *d* : τὸ... σαφὲς καὶ ταὐτὸν αὑτῷ ὁμολογούμενον, — et passim.

elle est connue. Or le fait d'être connu constitue une passion, un mouvement passif ; au contraire, le fait de connaître constitue un mouvement actif. *Le mouvement* est une idée nécessaire, une condition fondamentale de la pensée. — D'autre part, le mouvement est la négation et l'abolition de la pensée. Car il faut, pour qu'il y ait pensée, qu'à l'identité de l'affirmation corresponde l'identité de l'objet de l'affirmation. Soit que, l'affirmation demeurant identique, l'objet change, soit que, l'objet demeurant identique, l'affirmation change, l'erreur succède à la science, et il y a destruction de la pensée. La pensée, c'est ce qui est quant à un rapport identique, d'une manière identique, sur un objet identique (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ ταὐτό [1]), et cette triple identité suppose l'immobilité, ou le repos. *Le repos*, comme le mouvement, est une condition fondamentale de la pensée [2].

La pensée comporte donc trois formes nécessaires, ou idées : *l'être*, *le mouvement* et *le repos*. Il ne convient d'ailleurs plus de soulever, sur l'existence simultanée du repos et du mouvement, des difficultés logiques, puisque l'existence de ces deux idées est fondée idéalement, dialectiquement, sur leur rela-

1. *Sophiste*, 249 *b*. — Cf. *Lois* X, 898 *a* : τὸ κατὰ ταὐτὰ δήπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ... κινεῖσθαι, — *Phédon*, 78 *c* : ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως : — *Timée*, 28 *a* : ἀεὶ κατὰ ταὐτά, — et *possim*.

2. *Sophiste*, 248 *c*, sqq. — Cf. *Cratyle*, 439 *c*, sqq.

tion à la pensée pure. Le problème que la science absolue doit résoudre consiste à connaître ces idées dans leurs relations réciproques, à savoir dans quelle mesure elles s'admettent, dans quelle mesure elles s'excluent les unes les autres. Le repos et le mouvement s'excluent, mais tous deux sont, et par conséquent admettent l'être. Donc, de ces trois idées distinctes, « chacune est différente des deux autres et identique à soi[1] ». D'où deux nouvelles idées : *l'identité* et *la différence*. Idées nouvelles : car, convenant à la fois aux trois idées précédemment posées, elles ne peuvent se confondre avec aucune, prise en particulier. « Toute idée est différente des autres non par sa propre nature, mais par sa participation à l'idée de différence[2]. » De même, toute idée est identique à soi non par sa propre nature, mais par sa participation à l'idée d'identité. La déduction de ces deux nouvelles idées porte à cinq le nombre des idées élémentaires, et la condition de la pensée apparaît comme l'existence d'une pluralité d'idées, liées par des relations d'identité et de différence. L'office du dialecticien est de distinguer et de dénombrer les idées, et la condition de la pensée, c'est l'existence du nombre. « Par rapport à chaque idée, il y a une quantité déterminée d'être, une

1. *Sophiste*, 254 *d*.
2. *Sophiste*, 255 *e*. — Cf. *Parménide*, 139 *c* ; 143 *b*, et *passim*.

quantité infinie de non-être [1] ». « L'être est un, mais exclut de soi le nombre indéfini des autres idées qui sont [2] ». « Si quelque chose est, le nombre est [3] ».

La déduction dialectique du nombre ne se trouve développée dans aucun des écrits de Platon qui nous restent, et cela se conçoit, étant donné le caractère de ces écrits. Il est naturel que la théorie philosophique du nombre ne soit pas exposée, sous sa forme rigoureuse, dans des dialogues où Platon essaie seulement de dégager l'esprit de sa méthode, et dans des récits mythiques qui ne contiennent que la partie hypothétique et conjecturale du système. D'autre part, il est impossible de se résigner à la disparition d'un élément aussi essentiel de la philosophie de Platon, et il est permis de travailler, en s'aidant des témoignages d'Aristote, ainsi que des passages où Platon traite, indirectement et par voie d'allusion, de la théorie des nombres, à la reconstitution de cette théorie. Pour cela, il faut, tout d'abord, rapprocher les deux ou trois endroits des dialogues qui contiennent un semblant de déduction philosophique des nombres, éliminer ce qui, en chacun d'eux, est contradictoire, vérifier si ce qui reste, après cette élimination accomplie, est commun à tous ces passages, et se trouve d'accord, d'autre

1. *Sophiste*, 256 *c*.
2. *Sophiste*, 257 *a*.
3. *Sophiste*, 238 *a b*.

part, avec l'autorité d'Aristote ; par là, excluant tout ce qui n'est pas identique ou cohérent, on a quelque chance de remettre en forme, sur ce point, la vraie pensée platonicienne.

Voici d'abord l'argumentation du *Sophiste*[1]. — Étant donnée une pluralité d'idées, par exemple les trois idées maîtresses de l'être, du mouvement et du repos, cette pluralité d'idées suppose les deux nouvelles idées de l'identique et du différent. L'identique est par rapport à soi (ταὐτὸν καθ' αὑτό) ; le différent est par rapport au différent (θατέρου πρὸς θάτερον). Toute idée est identique à soi : cette identité interne constitue son unité. Elle est différente des autres idées : cette différence constitue l'être des autres idées, et la négation, ou le non-être, d'elle-même. L'unité d'une idée exclut une infinité d'autres idées, et cette exclusion réciproque du fini et de l'infini constitue une définition philosophique du nombre.

Mais cette forme de la déduction du nombre ne saurait être conçue comme définitive et comme complète. La pluralité des idées peut bien impliquer l'idée de pluralité ; mais, pour que cette idée de pluralité fût l'idée d'une pluralité infinie, il faudrait que la pluralité des idées, antérieurement donnée, fût une pluralité infinie : ce que l'on ne sait pas. Rien ne prouve que la définition d'une idée exclut

1. *Sophiste*, 254 *b*, sqq.

une infinité, et non pas seulement une pluralité définie, d'autres idées. — L'infini numérique n'a pas été déduit : ce qui reste à retenir de l'argumentation du *Sophiste*, c'est que l'idée du nombre naît de l'opposition, dans l'idée de l'être, des deux idées de l'identité et de la différence, de l'idée absolue de l'identité et de l'idée relative de la différence.

Dans le *Parménide* [1], c'est également de la pluralité des idées que l'idée de pluralité est déduite. La proposition « l'*un* est » suppose les *deux* idées différentes de l'un et de l'être — et, puisque ces deux idées ne sauraient être différentes que par la présence en elles de l'idée de différence, les *trois* idées de l'un, de l'être et du différent. La proposition « l'un est » implique donc les idées de l'*un*, du *deux* et du *trois*, — les idées du pair et de l'impair, puisque le deux est pair et le trois impair, — l'idée du double ou de la multiplication par deux (τὸ δίς), avec l'idée du deux, et, avec l'idée du trois, l'idée du triple ou de la multiplication par trois (τὸ τρίς). Les nombres : deux fois deux, trois fois trois, deux fois trois, trois fois deux, — et, d'une façon plus générale, les nombres pairement pairs, impairement impairs, impairement pairs, pairement impairs, sont donc déduits. « Il ne reste aucun nombre qui ne soit donné », dont l'existence ne soit pas nécessaire.

1. *Parménide*, 143 *a*, sqq.

Mais la déduction du *Parménide*, pas plus que la déduction du *Sophiste*, ne saurait être tenue pour définitive. Elle n'est en réalité pas rigoureuse. « Il ne reste, nous dit-on à la fin de cette déduction, aucun nombre qui ne soit donné » : en fait, et malgré cette allégation, les nombres premiers, à l'exception des nombres deux et trois, n'ont pas été déduits ; il en va de même pour leurs puissances. Or il est absolument inadmissible que la déduction platonicienne des nombres, sous sa forme rigoureuse, omette, dans la première dizaine elle-même, le nombre cinq et le nombre sept. — Tout ne doit pas, cependant, être laissé de côté dans la déduction du *Parménide*. Il convient d'abord d'observer que les éléments du nombre sont ici les idées de l'être, de l'un (que l'on peut rapprocher de l'identique) et du différent. Il est même à présumer que l'idée de différence est un élément absolument nécessaire de la théorie des nombres : car Platon distingue entre la déduction de l'infini (εὐκεῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ λεγόμενον[1]), qui ne suppose que le dédoublement indéfini de l'un et de l'être, et la déduction du nombre (εἰ ἄρ' ἔστιν ἕν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι[2]) qui suppose, outre les idées de l'un et de l'être, l'idée de la différence. De plus, le deux et le double, le trois et le triple sont représentés comme synonymes

1. *Parménide*, 143 *a*.
2. *Parménide*, 144 *a*.

(ὑπάρχει τῷ τε δύο τὸ δὶς ἓν καὶ τῷ τρία τὸ τρὶς ἕν [1]), et les nombres sont produits par voie non d'addition mais de multiplication. N'est-il pas permis d'en induire que l'opération philosophiquement fondamentale n'est pas l'addition, mais la multiplication? La raison, d'ailleurs, est aisée à saisir. La génération du nombre par la répétition indéfinie de l'unité suppose qu'antérieurement à la génération du nombre, un nombre infini d'unités est donné. Mais alors, il n'y a plus, à proprement parler, génération du nombre, et tout nombre est donné avant d'être engendré. Dans l'opération : $1 + 1 = 2$, est-ce la première unité qui, par l'addition de la seconde, devient deux? Cela est absurde. Ou bien sont-ce les deux unités qui, par leur rapprochement, deviennent deux? Mais alors elles étaient deux avant même la génération du nombre deux [2]. Il s'agit, au point de vue où l'on se place actuellement, non de composer le nombre avec ses fragments déjà donnés, mais de déduire ou de démontrer la nature propre de chaque nombre par une nécessité dialectique.

Enfin, dans le *Timée*, c'est sous une forme symbolique qu'il est fait allusion à la théorie du nombre : en ce sens tout au moins, comme nous l'apprend Plutarque, les disciples directs du maître, les premiers commentateurs de la pensée

1. *Parménide*, 143 *e*.
2. *Phédon*, 96 *c*, 97 *a*.

platonicienne [1], notamment Xénocrate, interprétaient le fameux et obscur passage qui traite « de la production de l'âme ». « Entre l'être indivisible et qui est toujours sous le même rapport, et l'être divisible qui devient dans les corps, il (le démiurge) trouva dans ces deux termes et mêla dans l'intervalle de l'un et de l'autre le troisième genre de l'être ; et, quant à la nature de l'identique et du différent, à ce point de vue encore, il le constitua dans l'intervalle de celui de ces deux termes qui est indivisible et de celui qui est divisible dans les corps ; et, ayant pris ces termes, qui étaient au nombre de trois, il les mêla en une seule forme, harmonisant de force la nature du différent qui résiste au mélange, avec la nature de l'identique, et les ayant mélangés avec l'être, et ayant fait de ces trois termes un seul, il divisa réciproquement ce tout en autant de parties qu'il fallait, chacune contenant le mélange de l'identique, du différent et de l'existence [2] ». Division qui a lieu selon les deux

1. Plutarque, περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυγαγωγίας, II, 1 : οἱ μὲν γὰρ [illegible] par opposition à Crantor [illegible] νομίζοντες τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας.

2. [illegible] — [illegible] suivante : τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ [illegible] οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ [illegible], καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ [illegible]

progressions des doubles et des triples, et par l'insertion de nouveaux rapports dans l'intervalle des termes de ces deux progressions. — Nous n'avons évidemment pas encore affaire ici à la forme rigoureuse de la déduction platonicienne du nombre; nous apprenons seulement, une fois encore, que le nombre naît de l'opposition, dans l'idée de l'être, des idées de l'identité et de la différence, et que tout nombre est un rapport, rapport réductible si, pour premier terme de la progression des doubles et de la progression des triples, on prend un nombre quelconque arbitrairement choisi, irréductible si, pour premier terme de chacune des deux progressions, on prend l'unité elle-même.

Tous les renseignements recueillis au cours de cette courte enquête concordent avec le témoignage d'Aristote pour nous amener à l'intelligence de la théorie platonicienne des nombres. Platon, dit Aristote, admet pour éléments (στοιχεῖα) du nombre l'un et la dualité indéterminée du grand et du petit [1].

ξυναρμόττων βίᾳ, μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας· καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην.

1. *Metaphysique*, N, 1, 1088 *a*, 15 : οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἕν τι, τὴν δυάδα δ' ἀόριστον ποιοῦντες μεγάλου καὶ μικροῦ. — A, 6, 987 *b*, 25 : τὸ δ' ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον (c'est une théorie particulière à Platon). — N, 1, 1087 *b* 7 : γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου (ἐκ τῆς ἀνίσου ?) δυάδος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ — M, 7, 1081 *a*, 14, et *passim*, ἡ δυὰς ἡ ἀόριστος. — M, 7, 1081 *b*, 18 : ἡ δυάς.

Expression qui ne se présente pas, dans les écrits de Platon qui nous restent, sous la forme exacte où l'énonce Aristote : le rapprochement de plusieurs textes empruntés aux dialogues de Platon nous permet cependant d'affirmer qu'elle est bien platonicienne. L'expression : ἡ δυάς, « la dualité », se rencontre dans le *Phédon* [1], où il s'agit, d'ailleurs, non de la dualité indéterminée, mais de la dualité déterminée, qui est l'idée du nombre deux. L'opposition du grand et du petit est définie, avec toute la précision philosophique désirable, dans le *Parménide* [2] et dans le *Politique* [3]. Enfin, au caractère d'abord indéterminé de cette opposition, il est fait clairement allusion dans les *Lois* : « Il n'est pas permis au législateur de laisser cela indéterminé (ἀόριστον) — à savoir les cas où le mensonge est opportun), mais toujours il doit énoncer des limites plus grandes ou plus petites (ἢ μείζους ἢ ἐλάττους ὅρους [4]) ». Reste seulement à examiner la relation de ces deux idées, l'unité et la dualité indéterminée du grand et du petit, avec celles qui, dans trois textes de Platon, semblent présentées comme les principes élémentaires du nombre : l'identité et la différence.

La pluralité des idées suppose les deux idées de

1. *Phédon*, 101 *c*.
2. *Parménide*, 149 *c*, sqq.
3. *Le Politique*, 283 *d*.
4. *Lois*, XI, 916 *e*; et Platon continue : καὶ δὴ καὶ νῦν ὁρίσθω.

l'identité et de la différence. Mais ces idées ne se présentent pas, l'une et l'autre, avec le même caractère. L'idée ou relation d'identité peut être appelée absolue, en ce sens qu'elle pose l'existence de *l'unité* de chaque idée par rapport à cette idée elle-même : les idées sont en soi (αὐτά καθ' αὑτά) dans la mesure où elles sont identiques à soi. L'identique est par rapport à l'identique. L'idée ou relation de différence peut être appelée relative (πρός τι), en ce sens qu'elle pose l'existence de chaque idée non considérée en soi, mais par rapport aux autres idées. Le différent est par rapport au différent (ἕτερον πρὸς ἕτερον[1]). Mais puisque l'idée que la dialectique a antérieurement déduite est l'idée de pluralité, la relation de différence doit être conçue comme une relation de différence quantitative ou d'inégalité. Ce qui est conforme au témoignage d'Aristote : après avoir déclaré que, selon Platon, le nombre a pour éléments l'un et la dualité indéterminée, il oppose, parmi ceux de l'école platonicienne, « ceux qui, à l'un considéré comme l'égal, opposent l'inégal, comme si l'inégal était la nature et la définition (τὴν φύσιν) de la multiplicité », tandis que les autres opposent à l'un la multiplicité, et ajoute : « Les uns engendrent le nombre avec la dualité inégale du grand et du petit, l'autre (ὁ δέ) avec la multiplicité... ; car celui

1. *Sophiste*, 255 *c d*.

selon lequel l'inégal et l'un sont les principes élémentaires du nombre, et l'inégal est la dualité qui provient du grand et du petit, déclare que c'est une seule et même chose que l'inégal d'une part, le grand et le petit de l'autre [1]. » L'inégal, la dualité inégale du grand et du petit, la dualité indéterminée du grand et du petit sont donc trois expressions également platoniciennes et qui sont, pour Platon, synonymes ; si Aristote, pour désigner ceux qui prennent pour second principe du nombre la dualité inégale du grand et du petit, et non la multiplicité, emploie le pluriel (τοῖς μὲν par opposition à ὁ δέ), c'est que cette opinion avait sans doute rallié la majorité des philosophes de l'école contre l'opinion d'un seul dissident, peut-être Speusippe. Enfin que la relation d'inégalité, l'excès, ou relation de ce qui est en excès à ce qui est en défaut (ὑπερβολή, ὑπεροχή — ἔλλειψις [2]), ou, d'une façon plus précise, la relation du grand au petit soit une relation indéterminée, c'est ce qui ressort de l'analyse même de cette relation. En elle aucun des deux termes n'a une existence absolue : ni le grand ni le petit n'existent en dehors de leur relation réciproque (πρὸς ἄλληλα [3]).

1. Aristote, *Métaphysique*, N, 1, 1087 b, 5 sqq. Nous proposons de lire : ἐκ τῆς ἀνίσου ἐκείνης, au lieu de : ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου ἐκείνης τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ.

2. *Le Politique*, 283 c. — Cf. *Protagoras*, 357 a : ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας.

3. *Le Politique*, 283 d e. — Cf. *Parménide*, 150 c d ; — et Aristote, *Métaphysique*, A, 15, 1020 b, 26 sqq, la définition du πρός τι.

Par nature... le plus grand n'est plus grand par rapport à rien d'autre que le plus petit, le plus petit est inversement plus petit par rapport au plus grand, non par rapport à autre chose [1]. » Le plus grand change de nature avec le plus petit ; à son tour, il est plus petit par rapport au plus grand. Le plus petit change de nature avec le plus grand ; à son tour il est plus grand par rapport au plus petit. Donc, si la nature du nombre est fondée sur les deux relations de l'identité et de la différence, il est légitime de considérer l'identité, le caractère déterminé de l'idée, comme en constituant *l'unité*, et la différence, comme *dualité indéterminée de la grandeur et de la petitesse*.

Tout nombre est relation : relation déterminée, soit d'identité, soit de différence. La relation d'identité est unité, car l'unité d'une idée, c'est son identité avec elle-même. L'un, c'est l'égal, ou encore la relation d'égalité, relation dans laquelle il n'y a aucune distinction entre les termes du rapport et le rapport lui-même : $\frac{1}{1} = 1$.

L'unité suppose la distinction de l'unité d'avec elle-même, puis l'égalisation de l'unité avec elle-même. La distinction de l'unité d'avec elle-même suppose l'existence de deux unités égales ; et la pos-

1. *Le Politique*, 283 *d*. — Cf. *République*, IV, 438 *b c*.

sibilité de l'existence de deux unités égales, l'égalisation des deux termes du rapport indéterminé d'inégalité[1]. Ainsi se trouve déduite (conformément à la formule que nous a transmise Aristote) l'idée du deux, ou l'idée du double ; car l'idée du deux n'est que l'idée de la relation de deux à un[2] : $\frac{2}{1} = 2$.

Enfin le rapport des deux unités qui sont les termes du rapport d'égalité est à considérer en lui-même : les deux termes du rapport sont un dans l'unité du rapport. « Dans le nombre impair, l'un est moyen[3]. » Ainsi le rapport d'égalité suppose non

1 Aristote, *Métaphysique*, M, 7, 1081 *a*, 23 sqq. : ἅμα γὰρ αἱ ἐν τῇ [illegible] τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶνται, εἴτε ὥσπερ ὁ πρῶτος εἰπὼν ἐξ ἀνίσων [illegible] γὰρ ἐγένοντο) εἴτε ἄλλως. — N, 4, 1091 *a*, 23 : τὸν δ' ἄρτιον πρῶτον ἐξ ἀνίσων τινὲς κατασκευάζουσι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων.

2. Sur l'identité de la dualité et du double, cf. *Philèbe*, 25 *a*, où les nombres sont définis de la manière suivante : πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ [illegible] ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον. — Cf. aussi *Phédon*, 105 *a* : τὰ πέντε τὴν τοῦ ἀρτίου οὐ δέξεται, οὐδὲ τὰ δέκα τὴν τοῦ περιττοῦ, τὸ διπλάσιον. — Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 5, 987 *a*, 22 sqq ; ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον, ὥσπερ εἴ [illegible] τοῖς δυσὶ τὸ διπλάσιον ἀλλ' οὐ ταυτόν ἐστιν ἴσως τὸ εἶναι διπλασίῳ καὶ δυάδι. Il s'agit des Pythagoriciens, mais Aristote songe à Platon. Cf. *Métaphysique*, A, 5, 990 *b*, 32 : εἴ τι αὐτοδιπλασίου μετέχει (de même *Métaphysique*, M, 4, 1079 *a*, 28).

3. Aristote, *Métaphysique*, M, 8, 1083 *b*, 28 : αὐτὸ τὸ ἓν ποιοῦσιν ἐν [illegible] texte de Théon de Smyrne (éd. Dupuy, p. 164) : τρίας, ἥτις πρώτη ἀρχὴν [illegible] — et dans deux textes de Platon : 1° *Timée*, 31 *bc* : δύο δὲ μόνω καλῶς ξυνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινὰ ἀμφοῖν ξυναγωγὸν γίγνεσθαι, — 2° *Phédon*,

pas seulement deux, mais trois unités. Par là se trouve déduite, de la seule manière qui puisse justifier le témoignage d'Aristote, l'idée du trois, ou du triple ; car le trois, c'est le rapport de trois à un : $\frac{3}{1} = 3$.

Par là nous sommes mis en possession d'une définition philosophique du nombre et de la formation du nombre. Le nombre suppose, purement et simplement, deux principes élémentaires : l'unité et la dualité indéterminée de la grandeur et de la petitesse. Tout nombre est une relation déterminée de la grandeur et de la petitesse, une détermination pure, une définition (πέρας) ; tout nombre entier, une relation à l'unité. Les nombres, ce sont « d'abord l'égal et l'égalité, après l'égal le double et tout ce qui est relation de nombre à nombre et de mesure à mesure [1]. » Les uns sont incomposés et premiers : ils supposent la dualité du nombre pair qui précède chacun d'eux conditionnée par l'unité même de ce nombre, considéré en soi comme une nature distincte [2]. Les autres, nombres composés, sont des

105 *c* : οὐδ' ᾧ ἂν ἀριθμῷ τί ἐγγένηται, περιττὸς ἔσται, οὐκ ἐρῶ ᾧ ἂν περιττότης, ἀλλ' ᾧ ἂν μονάς ?

1. *Philèbe*, 25 *a*.

2. C'est ce que permet d'inférer la génération du nombre trois. Par suite les nombres premiers ne seraient pas « engendrés par la dualité ». Faut-il expliquer ainsi le texte d'Aristote, *Métaphysique*, A. 6, 987 *b* 33 : τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου, — ou, si les

produits : le nombre quatre (ἡ τέτρας)[1], c'est le nombre deux doublé par la présence de l'idée du deux ; le nombre huit, le nombre quatre[2] doublé par la présence de l'idée du deux ; le nombre dix, le nombre cinq[3] doublé par la présence de l'idée du deux[4]. Ainsi est justifiée philosophiquement la distinction des nombres composés et incomposés, distinction fondamentale en arithmétique, mais qui apparaît comme une sorte de mystère lorsque le nombre est construit non par voie de multiplication, mais par l'addition répétée de l'unité à elle-même. C'est la multiplication qui exprime la composition vraie des nombres, et la participation idéale des nombres entre eux. Si la présence de l'idée du deux double, et si la présence de l'idée du trois triple, c'est que l'idée du deux ou du trois est identique à l'idée de la multiplication par deux ou par trois. Dans l'addition d'un nombre à un autre, l'un n'est pas présent à l'autre, il est seulement juxtaposé à

mots : ἔξω τῶν πρώτων sont, selon l'hypothèse très vraisemblable de Zeller, une glose, ne peut-on voir là tout au moins une explication de la glose ?

1. Aristote, *Métaphysique*, M, 7, 1081 *b*, 21 : ἀλλ' ἐκ τῆς δυάδος τῆς πρώτης καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος ἐγίγνετο ἡ τετράς. — M, 7, 1082 *a*, 11 : [illegible] συγκεῖσθαι· ἡ γὰρ ἀόριστος δυάς, ὥς φασι, λαβοῦσα τὴν ὡρισμένην δυάδα δύο δυάδας ἐποίησεν.

2. Aristote, *Métaphysique*, M, 7, 1082 *a*, 29.

3. Aristote, *Métaphysique*, M, 7, 1082 *a*, 2. [illegible] — *Philèbe*, 104 *a* : ἡ πεμπτάς. — *République*, VIII, 546 *c* : πεμπάδι.

4. Aristote, *Métaphysique*, M, 7, 1082 *a*, 1 sqq.

l'autre dans l'espace, et cette relation de juxtaposition spatiale n'est pas une relation intelligible. Au contraire, dans la multiplication d'un nombre par un autre, la nature du multiplicateur devient partie intégrante de la nature du produit, avec toutes ses propriétés : il y a véritablement présence idéale de l'un à l'autre. D'ailleurs l'addition n'explique pas comment chaque nombre constitue une nature originale et irréductible. Le nombre 5, au point de vue de l'addition, est une somme de parties dont l'idée est contenue tout entière dans l'énumération des parties ; indifférente à l'ordre dans lequel ces parties sont énumérées, et à la manière dont ces parties sont groupées. 5, c'est indifféremment $4+1$ ou $1+4$, $3+1+1$, ou $1+1+3$, et ainsi de suite. Mais la relation $\frac{5}{1}$, qui est la véritable nature du nombre 5, est une relation indivisible qui, à proprement parler, n'a pas de parties (ἀμέριστος)[1]. Elle est le fondement (πυθμήν)[2] de tous les rapports

1. *Timée*, 35 *a* : τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας.

2. Le mot signifie, chez Platon, ce qui est irréductible et fondamental. Il désigne (*Timée*, 83 *e*) les triangles qui sont à la base de la constitution de la matière, et ailleurs (*République*, VIII, 546 *c*) une fraction irréductible (ἐπίτριτος πυθμήν). Ce sens ne se retrouve pas ailleurs que chez Platon. Il est déjà altéré chez Speusippe, où un *fondement* est un nombre qui est le premier, à partir de l'unité, à présenter une certaine propriété (V. Tannery, *Pour l'histoire de la science Hellène*, p. 387) ; chez Apollonius, un fondement, c'est le chiffre qui sert à exprimer un nombre de dizaines, centaines, milliers... 5 est fondement de 50, 500...

égaux : $\frac{10}{2}$, $\frac{20}{4}$ ....., qui ne supposent qu'en apparence un nombre plus ou moins grand d'unités ; car, en réalité, ils sont tous identiques, en tant que tous expriment la relation irréductible et non simplifiable du quintuple : $\frac{5}{1}$. Si le nombre est représenté par une fraction, alors seulement le caractère indivisible du nombre en tant qu'idée est saisi : le nombre est une unité idéale, ἀρχὴ μονάδος[1], selon l'expression, d'origine sans doute platonicienne, qu'Aristote emploie à deux reprises. Si l'opération philosophiquement fondamentale est la multiplication, alors seulement se comprennent le caractère idéal des nombres dans leurs relations réciproques, la participation des nombres entre eux, et la présence des uns aux autres.

« Platon, dit Aristote, a établi l'existence de deux infinis, parce que le nombre semble dépasser tout nombre donné et tendre vers l'infini par excès (ἐπὶ τὴν αὔξην) et par défaut (ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν). Mais après avoir constitué deux infinis il ne les emploie pas : car dans les nombres tels qu'il les définit, il n'y a pas d'infiniment petit : l'unité est le nombre *minimum*, ni d'infiniment grand : il n'engendre le nombre que jusqu'à la dizaine[2]. » A ces deux objections, la

1. Aristote, *Métaphysique*, M, 6, 1080 *b*, 19 ; 1082 *b*, 6 ; N, 5, 1092 *b*, 24. — Cf. *Philèbe*, 15 *a b* : ἑνάδων, μονάδας.
2. Aristote, *Physique*, Γ, 6, 206 *b*, 27.

philosophie mathématique de Platon contient deux réponses.

Le nombre est une relation. Pour qui considère les relations numériques dans le sensible, il y a confusion entre les deux termes de la relation : les choses grandes apparaissent en même temps comme petites, les choses doubles apparaissent en même temps comme demies [1]. Dans l'intelligible, il y a réciprocité, en même temps que distinction, des deux termes : le plus grand est par rapport au plus petit, le plus petit par rapport au plus grand, — le double par rapport au demi, le demi par rapport au double [2]. En d'autres termes, tout nombre implique son inverse, et l'unité qui n'a pas d'inverse devient le centre d'une double série infinie de nombres entiers, toutes les relations, d'une part, dans lesquelles l'unité joue le rôle du dénominateur, et qui sont des rela-

1. *République*, V, 479 *b* : τί δέ ; τὰ πολλὰ διπλάσια ἧττόν τι ἡμίσεα ἢ διπλάσια φαίνεται ;

2. *Charmide*, 168 *c* : οὐ γάρ ἐστί που ἄλλου διπλάσιον (τὸ διπλάσιον) ἢ ἡμίσεος. — *République*, IV, 438 *c* : καὶ τὰ πλείω δὴ πρὸς τὰ ἐλάττω καὶ τὰ διπλάσια πρὸς τὰ ἡμίσεα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. — Dans la *République* (IX, 587 *c*, sqq.), essayant d'appliquer des notions arithmétiques à la comparaison de l'âme royale et de l'âme tyrannique, Platon définit la distance de l'une à l'autre non comme un rapport arithmétique, mais comme un rapport géométrique, et ajoute : οὐκοῦν ἐάν τις μεταστρέψας ἀληθείᾳ ἡδονῆς τὸν βασιλέα τοῦ τυράννου ἀφεστηκότα λέγῃ ὅσον ἀφέστηκεν ἐννεακαιεικοσικαιεπτακοσιοπλασιάκις ἥδιον αὐτὸν ζῶντα εὑρήσει τελειαθείσῃ τῇ πολλαπλασιώσει, τὸν δὲ τύραννον ἀνιαρότερον τῇ αὐτῇ ταύτῃ ἀποστάσει. — La *musique* vérifie cette conception de l'intervalle ; l'intervalle des valeurs musicales de deux sons est exprimé par le nombre qui multipliant la plus petite des deux valeurs reproduit la plus grande.

tions du plus grand au plus petit, — toutes celles, d'autre part, dans lesquelles l'unité joue le rôle de numérateur, et qui sont des relations du plus petit au plus grand. Il ne s'agit pas de la double série infinie des nombres négatifs et positifs, qui ont toutes deux pour point de départ le zéro. Car la mathématique grecque, au point de vue arithmétique où elle se place, ne peut attribuer de sens au zéro : le zéro n'est pas une relation arithmétique, c'est une position géométrique, un point de l'espace, tandis que l'unité diffère du point en ce qu'elle est sans position, elle est la relation intelligible d'égalité. Et, pour la même raison, parce que la nature du nombre n'est pas spatiale, les fractions qui ont pour numérateur l'unité ne sont pas, au point de vue arithmétique pur, obtenues par des fragmentations inintelligibles de l'unité, qui est une relation indivisible. Une fraction, ce n'est qu'une certaine relation, intelligible par soi, irréductible à toute autre. Une fraction est un nombre, un nombre est une fraction : fractions et nombres entiers ne sont que des relations arithmétiques intelligibles.

D'ailleurs il convient de donner à l'idée de fraction une nouvelle extension. Si tout nombre est le fondement d'une série infinie de relations toutes égales entre elles, si, d'autre part, tout nombre s'écrit comme une relation de nombres, il est nécessaire que tout nombre apparaisse comme une rela-

tion de relations, et l'unité, ou relation d'égalité, comme une égalité entre deux relations, ou *proportion*. Le nombre est pure relation, ou pure liaison (δεσμός), « le plus beau des liens est celui qui fait l'unité de lui-même et des termes liés »[1], et, des trois proportions fondamentales, arithmétique, géométrique, harmonique, la plus parfaite est la proportion géométrique, car en elle les positions de tous les termes sont échangeables. « Si, étant donnés trois nombres....., le moyen terme est au second extrême ce que le premier extrême est à lui, et si, réciproquement, ce que le second extrême est au moyen, le moyen l'est au premier extrême, alors si le moyen terme est pris successivement pour premier et pour second extrême, et d'autre part le premier et le second extrêmes pour moyens termes, il est nécessaire que toutes choses demeurent identiques, et, si elles deviennent identiques entre elles, toutes seront une[2].» L'unité est égalité de relations, ou proportion ; le nombre est relation d'inégalité entre des relations, ou entre des nombres qui ne sont plus assujettis à la condition que l'un soit égal à l'unité, le nombre est fraction proprement dite. Le nombre étant relation, toute relation entre des nombres doit être considérée elle-même comme un nombre : il n'est

1. *Timée*, 31 *c*.
2. *Timée*, 31 *e*, 32 *a*.

pas d'extension de l'idée de fraction qui ne soit légitime, et l'on peut, dans l'intervalle des relations fondamentales qui sont les nombres entiers et leurs inverses, insérer des intermédiaires, relations de ces relations [1], qui constituent une double série de fractions proprement dites, inverses les unes des autres.

Ainsi, contre la première allégation d'Aristote, la nature double de l'infini trouve sa justification dans la philosophie mathématique de Platon : il y a deux infinis, inverses l'un de l'autre, infini de grandeur et infini de petitesse, dont l'unité est le centre. Il n'est donc pas vrai de dire qu'il n'y a pas, selon la définition idéale des nombres, un infini de grandeur, et que Platon arrête la définition du nombre à la dizaine [2]; mais, si la dizaine, selon l'idée des Pythagoriciens, reprise par Platon et Speusippe, est un nombre parfait, en ce sens que les nombres qu'elle contient réalisent les types nécessaires à la connaissance scientifique de tous les nombres, il suffit de faire porter sur les dix premiers nombres la théorie philosophique des nombres afin que, par l'*exemple* des premiers nombres, la série infinie des nombres devienne intelligible. Qu'est-ce, en effet, que l'exemple, et le rapport d'imitation, fondé sur la notion d'exemple ? Lorsque, pour recourir à une

1. *Timée*, 35 *b*, sqq. — Cf. sur l'idée de fraction *Phédon*, 105 *b*, — *République*, VIII, 546 *c*.
2. Aristote, *Métaphysique*, M, 8, 1084 *a*, 12, sqq.

notion autre que la notion du nombre, nous commettons, en grammaire, sur un assemblage complexe de syllabes et de lettres, une erreur, la méthode pour connaître et corriger notre erreur consiste à remonter jusqu'à un exemple, c'est-à-dire jusqu'à un assemblage moins complexe des mêmes syllabes, ou des mêmes lettres, assez simple pour que la confusion première ne se produise plus : alors il suffira, pour corriger notre erreur, de reconnaître, par la comparaison des deux assemblages, l'un simple, l'autre complexe, l'identité des éléments identiques [1]. Le rapport de la copie au modèle, à l'exemple, l'imitation, n'a, selon cette définition, rien de mystérieux : c'est la participation du complexe au simple. Il y a dans les idées antériorité et postériorité logique [2] : l'existence des idées antérieures ne suppose pas l'existence de celles qui sont postérieures, l'existence de celles-ci suppose l'existence de celles-là. Le complexe suppose, reproduit et imite le simple.

Donc, entre les nombres, ou entre les idées, il y a non seulement identité et différence, mais encore similitude et dissimilitude : le complexe est différent du simple, et cependant, sous certains rapports, semblable au simple. Il ne suffit pas de dire que

1. *Le Politique*, 278 *a*, sqq.
2. Cf. Aristote, *Métaphysique*, M, 6, 1080 *b*, 11, sqq. ; Δ, 11, 1019 *a*, 2, sqq.

chaque nombre a une nature propre, distincte de la nature de tous les autres nombres; parmi les nombres il en est qui se ressemblent, d'autres qui ne se ressemblent pas entre eux[1], et, tout d'abord, ils se répartissent tous entre deux grandes similitudes : le pair et l'impair. « L'arithmétique est la science du pair et de l'impair[2]. » Le pair est le genre qui comprend un infini de nombres pairs; l'impair, le genre qui comprend un infini de nombres impairs. Il est donc vrai de dire que la science a pour objet le général, car si la science prétendait connaître la nature singulière de tous les nombres, pris isolément, l'objet de la science reculerait à l'infini; pour que la science soit possible, il faut qu'une limitation, une définition (πέρας) de l'infini soit possible. Le genre est un tout qui comprend et résume un nombre infini de parties; et l'on pourra sans crainte employer, pour exprimer cette relation du tout aux parties, des métaphores spatiales, dire ou que le genre *est dans* (ἐν) les parties[3], ou, au contraire, que les parties sont enveloppées par le genre qui s'étend sur toutes[4]. Sans crainte, car ces métaphores ne

1. Sur la distinction de l'identique et du semblable, du différent et du dissemblable, cf. *Parménide*, 139 *e* : τὸ ταὐτόν που πεπονθὸς ὅμοιον, — et *passim*. — *Cratyle*, 439 *d* : ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ δεῖ ὑπεξέρχεσθαι, πρώτον μὲν ὅτι ἐκεινό ἐστιν, ἔπειθ' ὅτι τοιοῦτον. — 440 *a* : opposition de ἄλλο et ἀλλοῖον.

2. *Protagoras*, 357 *a*. — *Gorgias*, 451 *c*.

3. *Timée*, 83 *c*.

4. *Sophiste*, 253 *d*. — Cf. *Parménide*, 150 *a*.

peuvent plus induire en erreur, dès qu'on les tient purement et simplement pour des métaphores, dès que l'on connaît, dans sa nature idéale, la relation du tout aux parties, du général au particulier : cette relation devient intelligible, comme relation de la définition aux définis.

La distinction du pair et de l'impair, cependant, ne fait avancer que bien peu la connaissance scientifique des nombres : d'autres similitudes existent entre les nombres, qui permettent de les classer dans un plus grand détail. Lorsqu'une série de nombres, à la fois indéfinie et définie, présente une propriété générale, cette propriété s'exprime, pour Platon comme pour les Pythagoriciens, par l'assimilation de ces nombres à une figure. La méthode géométrique n'est donc que le complément et la généralisation de la méthode arithmétique proprement dite. « C'est comme si l'on rencontrait des figures (διαγράμμασιν) tracées et travaillées avec art par Dédale, ou par n'importe quel autre artiste ou dessinateur : on pourrait bien, si l'on avait l'expérience de la science géométrique, les considérer comme de très belles œuvres d'art ; mais l'on tiendrait pour ridicule d'en traiter sérieusement, comme si l'on devait y découvrir la vérité de l'égal, du double, ou de toute autre relation. » (ὡς τὴν ἀλήθειαν ἐν αὐτοῖς λαβόμενον ἴσων ἢ διπλασίων ἢ ἄλλης τινὸς συμμε-

τῶν[1]. L'objet vrai, l'objet idéal de la géométrie, ce sont les propriétés arithmétiques ; la géométrie, comme science pure et non comme science appliquée, est science de la similitude et de la dissimilitude arithmétiques.

Le mot même de « géométrie », assurément, signifie : mesure de la terre ou de l'espace, mais peut-être ce mot est-il de nature à induire en erreur sur l'essence vraie de la science géométrique. L'objet de la géométrie, c'est la figure, et la figure, c'est « la limite du solide » τοῦ στερεοῦ πέρας[2]. En d'autres termes, l'objet de la géométrie, ce sont les trois dimensions de l'espace : longueur, largeur, et profondeur, — la droite, le plan et le solide[3]. Mais, cela admis, il faut savoir quelle est la signification idéale des dimensions de l'espace, et là-dessus les Grecs, dit Platon, s'expriment avec la grossièreté de vrais pores[4]. Entre deux plans, écrit Platon, sous une forme énigmatique, dans le *Timée*, on peut n'insérer qu'un moyen terme ; entre deux solides, il faut en insérer deux[5]. Or, pour qui s'en tient à la conception vulgaire de la géométrie, cette proposition est fausse : entre deux grandeurs quelconques, on peut insérer une moyenne proportion-

1. *République*, VII, 529 *d e*.
2. *Ménon*, 76 *a*, ou : στερεοῦ πέρας.
3. *Ménon*, 75 *d*, sqq. — *Lois*, VII, 819 *e*.
4. *Lois*, VII, 819 *d*.
5. *Timée*, 32 *a b*.

nelle. La conception vulgaire de la géométrie, elle aussi, est donc fausse. Pour que la proposition soit vraie, il faut avoir dégagé la vraie définition des dimensions de l'espace et la vraie notion de la géométrie. La longueur étant prise pour signifier le nombre premier, qui n'est pas décomposable en un produit de deux facteurs, il faut que le plan signifie le produit de deux facteurs premiers, le solide, le produit de trois facteurs premiers, et que les trois sens, ou directions de l'espace, expriment les multiplications successives, les accroissements (αὔξαι) arithmétiques des nombres premiers par eux-mêmes ou entre eux. Le « carré en soi[1] » dont il est parlé dans la *République*, ce n'est pas le carré que le géomètre construit par un mouvement continu dans l'espace (ὡς πράττοντές τε καὶ πράξεως ἕνεκα)[2], c'est le produit d'un nombre premier par lui-même ; le cube, c'est le produit obtenu par la multiplication, deux fois répétée, d'un nombre premier par lui-même. — La figure est un symbole dont le sens est une propriété arithmétique. Point de vue en un sens identique, en un autre sens contraire à celui de l'analyse moderne. Pour l'analyste moderne, la mathématique ne vaut que par son application à l'espace, l'algèbre est un système de symboles dont le sens est spatial : une équation algébrique *repré-*

1. *République*, VI, 510 *d*.
2. *République*, VII, 527 *a*.

sente une courbe géométrique. Pour le géomètre grec, au contraire, l'orientation de la mathématique est tout autre, la géométrie est un système de symboles dont le sens est arithmétique : c'est la courbe, la figure qui *représente* la relation purement idéale.

Cependant, à définir ainsi la conception que se fait Platon de l'idée de la droite, du plan et du solide, il semble que l'on entre en contradiction sinon avec les textes mêmes de Platon, du moins avec le témoignage formel d'Aristote. Aristote paraît dire qu'il y a chez Platon une déduction des trois dimensions de l'espace considéré en tant qu'espace, et non pas en tant que mode de représentation symbolique des nombres. « Ils engendrent, dit Aristote (ceux qui posent l'existence des idées)... les longueurs avec la dualité, les surfaces *peut-être* (ἴσως) avec le nombre trois, les solides avec le nombre quatre *ou encore avec d'autres nombres, mais peu importe*[1]. » Est-ce à dire, comme on est naturellement porté à le croire, que deux points suffisent à déterminer une droite, trois points à déterminer un plan, quatre points à déterminer un solide, quoique quatre points ne déterminent pas nécessairement un solide ? Mais, pour que la phrase aristotélicienne pût être interprétée en ce sens, il faudrait qu'Aris-

1. Aristote, *Métaphysique*, M, 1090 *b*, 21, sqq.

tote n'eût pas ajouté : « c'est encore avec d'autres nombres qu'ils engendrent les figures ; mais peu importe ». Il importerait beaucoup s'il s'agissait ici d'une démonstration philosophique ayant pour objet de démontrer qu'il doit, pour des raisons dialectiques, y avoir trois dimensions spatiales, et trois seulement. Or, d'autres allusions d'Aristote à la doctrine platonicienne permettent d'interpréter en un sens tout autre son premier témoignage. Platon, nous dit-il, avait eu soin de distinguer expressément le point de vue arithmétique pur et le point de vue géométrique ou spatial. « Platon discutait l'idée de point et n'y voulait voir qu'une opinion géométrique (ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι) ; aussi l'appelait-il origine de la droite (ἀρχὴν γραμμῆς), et c'est là ce qu'il posait souvent comme droites insécables[1] ». Le point n'est pas, pour Platon, un principe intelligible, comme l'un, c'est une opinion, on dirait presque une convention, d'ordre géométrique et sensible[2]. Et, par analogie, c'est une allusion à une divergence de terminologie entre Platon et certains de ses disciples que l'on serait tenté de voir dans un autre passage de la *Métaphysique*. « Ils (les philosophes de l'école plato-

1. *Métaphysique*, A, 9, 992 *a*, 20, sqq. ; cf. M, 8, 1084 *a*, 37 : ἔτι τὰ μεγέθη καὶ ὅσα τοιαῦτα μέχρι ποσοῦ, οἷον ἡ πρώτη γραμμὴ ἄτομος.

2. Cf. *Métaphysique*, M, 1085 *a*, 32 : ἡ δὲ στιγμὴ αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι οὐχ ἓν ἀλλ' οἷον τὸ ἕν.

nicienne) ramènent toutes choses au nombre, et disent que la définition de la droite, c'est la définition du nombre deux. Et de ceux qui parlent des idées, les uns appellent la dualité *droite en soi* (αὐτογραμμή), les autres l'idée de la droite : car, pour certaines choses, il y a identité entre l'idée et ce dont l'idée est idée, comme par exemple la dualité et l'idée de la dualité ; mais cela n'est plus vrai de la droite[1]. » Divergence de terminologie qui suppose que la figure, dans la philosophie platonicienne, est conçue comme une simple représentation symbolique, dont l'idée est distincte (χωριστή), et, puisque le nombre est la seule notion qui soit absolument idéale, sans distinction en elle de l'idée et de la représentation de l'idée[2], que l'idée de la figure c'est la propriété numérique, la pure relation intelligible. Ce que voulait dire Platon en assimilant la dualité à la droite, le nombre trois à la surface, le nombre quatre au solide, Speusippe l'explique dans un passage conservé par Jamblique. « L'un est point, le deux est droite, le

1. *Métaphysique*, Z, 11, 1036 *b*, 12, sqq. — D'autre part, v. *Métaphysique*, A, 9, 992 *a*, 10 : βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ, ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ. Cf. *Métaphysique*, M, 9, 1085 *a*, 9, sqq. ; N, 1, 1088 *b*, 7, 8. Il ne semble pas cependant qu'il faille chercher là l'indice d'une autre théorie platonicienne, purement géométrique, des dimensions spatiales, mais une simple spécification, selon les trois dimensions de l'espace, de la dualité indéterminée du grand et du petit.

2. Cf. *Métaphysique*, M, 6, 1080 *a*, 15, 16.

trois est triangle, le quatre est pyramide[1] ». Deux est nombre premier, et comme tel est nombre linéaire, il définit la longueur ; — trois est le premier des nombres triangulaires, et par suite des nombres plans, le nombre triangulaire étant défini comme la somme d'une suite de nombres consécutifs à partir de l'unité ; — quatre est le premier nombre pyramidal, et par suite le premier nombre solide, le n^e nombre pyramidal étant défini comme la somme des n premiers nombres triangulaires. En d'autres termes, les quatre premiers nombres sont, le premier unique en son genre et principe du nombre, comme le point est l'origine des dimensions géométriques ; et les trois suivants sont les premiers termes des séries représentées par des figures requérant les trois dimensions de l'espace : la droite, le triangle, la pyramide. La figure est à l'idée, au nombre, dans la relation du symbole à cela qui est représenté par le symbole, relation dans laquelle il y a séparation relative des deux termes, indifférence relative de l'un par rapport à l'autre. Aussi conçoit-on la restriction d'Aristote : que l'on assimile la surface au nombre trois ou au nombre quatre, la profondeur au nombre quatre ou au nombre neuf, cela est, comme le dit Aristote, indifférent, « peu importe ». D'ailleurs trois est nombre linéaire en

1. V. Tannery, *Pour l'histoire de la science Hellène*, p. 387.

même temps que nombre triangulaire, quatre est carré en même temps que pyramidal : et cela ne doit pas nous surprendre. D'une part la terminologie scientifique de Platon n'est peut-être pas encore très arrêtée : dans les *Lois*[1], dans le *Timée*[2], il définit le nombre premier comme nombre linéaire ; mais dans le *Théétète*[3], où il résume l'enseignement mathématique de Théodore de Cyrène, il définit les nombres trois et cinq comme nombres plans, ces nombres devant alors être figurés par des rectangles dont un côté est égal à l'unité[4]. Mais, d'ailleurs, à un même nombre conviennent plusieurs propriétés, dont chacune peut lui être commune avec une série différente de nombres et peut, par conséquent, être représentée par une figure différente. De sorte que plusieurs figures peuvent convenir, sous différents rapports, à la représentation d'un même nombre, comme une seule figure convient, sous un même rapport, à une pluralité indéfinie de nombres. La science pure des figures est science des propriétés

1. *Lois*, VII, 819 *c*, sqq.

2. *Timée*, 32 *a b*, où le nombre plan est implicitement défini comme produit de deux facteurs premiers, le nombre solide, de trois facteurs premiers.

3. *Théétète*, 147 *c*, 148 *a*.

4. Dans l'*Euthyphron*, 12 *d*, on trouve une assimilation du nombre à la figure qui ne paraît pas avoir fait fortune : Εἰ μὲν οὖν σύ με ἠρώτας τι τῶν νῦν δὴ οἷον, ποῖον μέρος ἐστὶν ἀριθμοῦ τὸ ἄρτιον καὶ τίς ὢν τυγχάνει οὗτος ὁ ἀριθμὸς, εἶπον ἂν, ὅτι ὃς ἂν μὴ σκαληνὸς ᾖ, ἀλλ' ἰσοσκελής.

générales des nombres : science qui n'a pas atteint, sur tous les points, tout son développement. Autant l'assimilation des nombres aux figures planes, la théorie des nombres rectangulaires et polygonaux, est avancée, autant l'assimilation des nombres aux figures solides n'est encore qu'ébauchée ; et Platon exprime le regret que la partie de la géométrie qui concerne « l'élévation au cube et ce qui participe de la profondeur » (τὴν τῶν κύβων αὔξην καὶ τὸ βάθους μετέχον) [1] ait été autant négligée, par l'effet d'une conception trop utilitaire de la science.

« Après l'arithmétique, est-il dit dans l'*Epinomis*, qui reproduit ici, à n'en pas douter, la lettre de la doctrine platonicienne, il faut s'instruire dans la science qu'on appelle du nom ridicule de géométrie, mais qui consiste, en vérité, dans l'assimilation des nombres qui, par nature, ne sont pas semblables, selon la loi des figures planes [2] ». Cette définition nous prépare à une conception nouvelle de la fonction généralisatrice de la science géométrique. Non seulement elle généralise la notion de nombre parce qu'elle classe les nombres selon certaines similitudes rationnelles, mais encore elle généralise la notion de nombre jusqu'à détruire ces classifications qui ne valent que des nombres entiers. La méthode géométrique révèle l'existence de certaines pro-

1. *République*, VII, 528 *b*.
2. *Epinomis*, 990 *c d*.

priétés numériques qui resteraient inintelligibles et mystérieuses au point de vue de l'arithmétique vulgaire. Tout nombre entier n'est pas divisible en deux parties entières égales, tout nombre entier n'est pas pair; mais toute grandeur peut être divisée en deux grandeurs égales, la distinction du pair et de l'impair n'a pas de sens au point de vue de la grandeur. C'est ce qu'on exprime en disant que le nombre est discontinu, et la grandeur continue : l'unité arithmétique est une idée, une relation intelligible et, comme telle, immuable, la relation d'égalité; l'unité géométrique, au contraire, est une mesure arbitraire et variable[1]. D'où la possibilité pour le symbolisme géométrique, qui emploie des grandeurs continues, d'exprimer certaines idées que le procédé symbolique de l'arithmétique vulgaire, qui emploie des points discontinus, ne peut pas exprimer. Étant donné un rectangle, on peut toujours construire un carré dont la surface soit équivalente à la surface du rectangle donné; mais, étant donné un nombre représenté par la figure rectangulaire, on ne peut pas toujours représenter ce nombre par un carré dont les côtés soient égaux à des nombres entiers, saisissables au point de vue de l'arithmétique vulgaire, ce qui reviendrait à trouver un nombre qui, multiplié par lui-même, reproduirait le premier nombre.

1. *Parménide*, 140 *b c*.

On appelle longueur (μῆκος) le côté du carré pris pour représenter un nombre « carré », ou égal au produit d'un nombre entier par lui-même; c'est une quantité également exprimable en langage arithmétique et en langage géométrique. Mais le côté du carré équivalent au rectangle représentatif d'un nombre produit par la multiplication de deux facteurs inégaux, est appelé *puissance* ou *propriété* (δύναμις) ; car il est exprimable arithmétiquement non comme longueur, mais seulement par l'intermédiaire du carré qu'il a le *pouvoir* ou la *propriété* de produire [1]. Est-ce à dire que, pour être exprimable seulement sous la forme des symboles géométriques, il ne soit pas intelligible? Nullement, et ce n'est pas une pure coïncidence que le mot δύναμις serve également à désigner, dans la terminologie platonicienne, la quantité irrationnelle et la propriété intelligible, constitutive de l'idée : « Si je veux définir l'être, dit l'hôte Eléate dans le *Sophiste*, je donne pour définition que l'être n'est pas autre chose qu'une *puissance* ou une *propriété*, δύναμις » [2]. L'idée de dualité, ce qui constitue le nombre deux, c'est la propriété de doubler. « D'une puissance (ou propriété, δύναμις), dit le Socrate de la *République*, je ne considère que ce par rapport à quoi elle est, et ce qu'elle produit » (εἰς ἐκεῖνο μόνον

1. *Théétète*, 147 *d*, sqq.
2. *Sophiste*, 247 *e*.

βλέπω, ἐφ' ᾧ τε ἐστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται)[1]. Cela qui, multiplié par soi-même, a la propriété de produire le nombre deux, est donc aussi intelligible que le nombre deux ; c'est un nombre aussi, que l'on exprimera, dans la langue du symbolisme géométrique, comme la diagonale du carré dont le côté est égal à l'unité, ou le côté du carré double. De même le nombre qui, multiplié par lui-même, produit le nombre trois, s'exprime comme le grand côté de l'angle droit dans le demi-triangle équilatéral dont le petit côté est égal à un[2]. $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$ sont des quantités, des degrés sur l'échelle indéfinie du grand et du petit, des propriétés intelligibles. Il en est d'ailleurs des racines cubiques comme des racines carrées ; mais, ici encore, il convient de regretter que la géométrie dans l'espace, entendue comme une science pure de la figure, comme une méthode symbolique pour la connaissance des relations numériques, soit en retard sur la géométrie plane. La duplication du carré, par exemple, est, au temps de Platon, un problème déjà résolu[3] ; la duplication du cube, un problème à la solution duquel Platon a lui-même travaillé[4].

Par la théorie des quantités irrationnelles, exprimées sous la forme du symbolisme géométrique,

1. *République*, V, 477 *d*.
2. *Timée*, 54 *b*, 54 *d*.
3. *Ménon*, 82 *b*.
4. Théon de Smyrne, *Connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, éd. Dupuy, p. 4.

« selon la loi des figures planes » et solides, la théorie platonicienne du nombre est achevée. Par là, de plus, la notion vulgaire de nombre est singulièrement précisée et étendue. Car la quantité irrationnelle est bien un nombre, puisqu'elle n'est connue que par des propriétés arithmétiques, comme puissance de produire un nombre. Mais c'est un nombre qui, selon la démonstration pythagoricienne de l'incommensurabilité de la diagonale du carré, n'est ni pair ni impair. L'arithmétique vulgaire, qui conçoit le nombre comme une collection d'unités discrètes, distingue entre les nombres qui sont et les nombres qui ne sont pas des carrés parfaits; la théorie des quantités irrationnelles « assimile les nombres dissemblables » : tout nombre, à ce point de vue nouveau, est un carré parfait, le produit d'une racine par elle-même[1]. Dès lors est définitivement éliminée cette conception que l'on peut appeler la conception *additive* du nombre. Pour qui se bornait à la considération des nombres entiers, il y avait encore lieu à contestation sur le point de savoir si chaque nombre doit être conçu comme une idée, ou forme, indivisible, et non comme un total et un composé; mais la quantité

1. Et inversement tout nombre est une *puissance*, c'est-à-dire, au sens grec du mot, a la propriété de produire un nombre lorsqu'il est multiplié par lui-même (*Timée*, 54 *b*; *République*, IX, 587 *d*; *le Politique*, 266 *b* : κατὰ δύναμιν).

irrationnelle est un nombre qui ne peut pas être conçu comme une collection de parties discrètes. Aussi semble-t-il que Platon, dans la critique de la relation du tout aux parties qui se trouve à la fin du *Théétète*[1], ait eu présente à la pensée la notion de quantité irrationnelle, quoiqu'il emprunte ses exemples à la grammaire. Le problème est de savoir si l'intelligible, c'est le composé, l'inintelligible, le simple; si la partie, prise en soi, doit être considérée comme irrationnelle (ἄλογος), la somme seule comme rationnelle (ῥητή). Mais la théorie ne vaut pas; car, ou bien le composé est identique à toutes les parties additionnées entre elles: alors si les parties sont inintelligibles et irrationnelles, le tout doit l'être aussi, puisqu'il n'y a en lui rien de nouveau par rapport aux parties; — ou bien le composé est une forme irréductible, provenant de la réunion des parties; mais alors si les parties sont irrationnelles, parce qu'elles sont indécomposables en parties, le tout, pour la même raison, est inintelligible. Le rationnel ne s'oppose donc pas à l'irrationnel comme le composé au simple. Ce qui est rationnel, c'est la loi de composition, irréductible aux ingrédients de la composition; et la quantité dite irration-

1. *Théétète*, 201 *d*, sqq. — Au même endroit ne faut-il pas voir une allusion à la relation de la figure au nombre, dans ces lignes (204 *d*) : Ἆρ' οὖν τοῦ πλέθρου ἀριθμὸς καὶ τὸ πλέθρον ταὐτόν. ἦ γαρ; — Ναί. — Καὶ τοῦ σταδίου δὴ ὡσαύτως; — Ναί.

nelle et inexprimable (c'est la double signification des mots ἄλογος, ἄρρητος) n'est pas, malgré la terminologie courante, moins rationnelle et exprimable que la quantité dite rationnelle et exprimable [1]. Le procédé d'expression diffère seul. La quantité rationnelle s'exprime, pour l'arithméticien, par une collection de points discrets : la quantité irrationnelle, pour le géomètre, par une figure, un système de grandeurs continues. Le nombre est la loi d'une série indéfinie de relations numériques égales. La figure est la loi d'une série indéfinie de nombres qui jouissent d'une même propriété. Mais, en vérité, l'idée exprimée par la collection de points discrets est une forme indivisible et incomposée (μία τις ἰδέα ἀμέριστος) [2], et l'idée, pour être exprimée géométriquement par une grandeur, n'en est pas moins sans figure (ἀσχημάτιστος), comme elle est sans couleur [3]. L'objet commun de l'arithmétique et de la géométrie, conçues comme deux formes de la science pure, c'est un univers de conditions idéales, ou de relations intelligibles. « Il semble que notre raisonnement soit devenu un

1. *Théétète*, 202 *b* : τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δὲ τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς. — 203 *a* : ἄρ' αἱ μὲν συλλαβαὶ λόγον ἔχουσι, τὰ δὲ στοιχεῖα ἄλογα ; — 203 *b* : ἄλογα. — 205 *c* : ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον. — 205 *d* : ὁμοίως αἵ τε συλλαβαὶ γνωσταὶ καὶ ῥηταὶ καὶ τὰ στοιχεῖα.

2. *Théétète*, 205 *c*.

3. *Phèdre*, 247 *c* : ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος... οὐσία ὄντως οὖσα. — *République*, V, 477 *c* : δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα.

univers incorporel, qui doit commander, avec beauté (καλῶς), à l'univers corporel et vivant[1] ».

Ainsi ce qui n'apparaissait d'abord que comme une simple possibilité est maintenant devenu une réalité : une dialectique progressive, ayant pour tâche l'organisation positive de l'univers, se constitue. Des deux problèmes qui se posaient, l'un au moins est, dès à présent, résolu : une participation réciproque des idées est déduite, et par suite posée comme nécessaire. Il y a un univers idéal, et une définition positive de la science est possible. A cette première démarche de la dialectique progressive Platon semble, dans plus d'un passage, attribuer le caractère d'un paradoxe. « Il est nécessaire, écrit-il dans le *Sophiste*... de contraindre (βιάζεσθαι) le non-être à être sous un certain rapport et inversement le non-être à être en un certain sens[2]. » Et dans le *Politique* : « Nous avons forcé (προσηναγκάσαμεν), dans le *Sophiste*, le non-être à être[3]. » Or en quel sens peut-on admettre que l'univers idéal, fondé sur l'opposition de l'identité et de la différence, de l'égalité et de l'inégalité, soit le produit d'une contrainte et d'une sorte de violence logique ? C'est que Platon, dans les passages cités, se place à un point de vue polémique, à égard aux doctrines de ses

1. *Philèbe*, 64 *b*.
2. *Sophiste*, 251 *d*.
3. *Le Politique*, 284 *b*.

adversaires. L'existence relative du non-être n'apparaît comme un paradoxe logique que dans la mesure où l'on s'en tient à une conception fausse du non-être. Si le non-être est absolument non-être, c'est une proportion dénuée de rigueur logique (ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν) de dire que le non-être *est* non-être (τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι)[1]. L'affirmation de l'être du non-être ne prend une valeur scientifique que si le non-être est entendu en un sens relatif, comme la différence de l'être, ἔντος πρὸς ὂν ἀντίθεσις[2]. Alors le non-être est, car « l'opposition (ἀντίθεσις) de la nature du différent et de celle de l'être, qui se contredisent (ἀντικειμένων) réciproquement, n'est pas moins existence que l'être lui-même[3] ». Mais, d'autre part, que le non-être soit, cela même est la condition de l'erreur : se tromper, c'est affirmer ce qui n'est pas au lieu de ce qui est; et, par suite, on peut dire que la dialectique progressive, par là-même qu'elle justifie la science, donne une racine et un fondement à l'erreur. Seulement, de même que l'être est en soi, et le non-être par rapport à l'être, de même la vérité est en soi, et l'erreur, par rapport à la vérité. La vérité, dès qu'elle est définie, dès qu'elle est possible, est; l'erreur, sitôt qu'elle est définie, tout au contraire, cesse d'être. Distinguer l'idée A de

1. *Timée*, 38 *b*.
2. *Sophiste*, 257 *e*.
3. *Sophiste*, 258 *a b*.

l'idée B, c'est nier l'erreur qui consisterait à confondre A avec B; et toute affirmation d'une vérité peut être considérée comme la négation d'un nombre infini d'erreurs possibles. En même temps il est vrai de dire, à ce premier point de vue, que la définition de la vérité, comme distinction de l'identique et du différent, implique la définition de l'erreur, et, d'autre part, que l'erreur, au point de vue de la vérité, n'existe que pour être niée.

Ailleurs, pour exprimer la nature de la nécessité idéale, Platon affirme encore que cette nécessité fait violence aux éléments qu'elle réunit. « Le démiurge, est-il dit dans le *Timée*, harmonise violemment (βίᾳ) la nature de l'identique avec celle du différent [1] »; et sans doute il ne s'agit plus ici, comme plus haut, de l'être et du non-être, mais bien de l'identité et de la différence. Cependant, ici encore, il semble que l'expression choisie par Platon puisse se justifier. Si une idée est identique à soi et différente des autres idées, ce n'est pas en vertu de sa nature intrinsèque que l'on peut affirmer d'elle ces deux attributs, c'est seulement par la présence en elle des deux idées de l'identité et de la différence; et l'idée d'identité n'est différente de l'idée de différence que par la présence en soi de l'idée de différence, l'idée de différence n'est identique à soi-même que par la pré-

1. *Timée*, 35 *a b*.

sence en soi de l'idée d'identité. En d'autres termes, l'idée d'identité étant donnée, on ne saurait en déduire l'idée de différence, ni, l'idée de différence étant donnée, l'idée d'identité. Si donc, néanmoins, ces deux idées font partie d'un même univers, participent l'une de l'autre, c'est qu'un lien, extérieur à l'une et à l'autre, les unit l'une à l'autre, qu'un principe commun les fonde l'une et l'autre. Ce principe, c'est la pensée pure, l'accord de la pensée avec elle-même, principe que l'on peut définir, par des expressions approchées, comme le bien ou le beau, qui est peut-être inexprimable, comme il est inexplicable, hypothèse supérieure à toute hypothèse (ἀνυπόθετον), supérieure aux distinctions de l'être et du non-être, de l'identité et de la différence, de l'unité et de la multiplicité, puisque la pensée pure comprend en soi toutes ces distinctions. Or ce lien idéal peut, par une métaphore empruntée au monde sensible, être défini comme une contrainte, en ce sens qu'il est extérieur aux idées qu'il unit ; mais il n'en est pas moins un lien dialectique, qui exprime une nécessité intelligible, « la nécessité géométrique » opposée par Platon à la nécessité tyrannique de l'amour [1]. Il lie toutes les idées en un système, puisque c'est par rapport à lui que toutes existent ; de toutes les idées, peut-on dire, il forme une seule idée.

1. *République*, V, 458 *d*.

Les idées constituent donc un système : voilà le premier point acquis par la dialectique progressive. Mais, d'ailleurs, chaque idée, dans ce système, n'a d'autre existence que celle constituée par sa définition logique, et cette définition est vraie, indépendamment de toute considération de lieu et de temps; aussi bien, les idées de lieu et de temps n'ont pas encore été déduites. Les idées sont donc immuables et éternelles, et le point de vue de la vérité pure correspond au point de vue du repos. Or, entre le point de vue du repos et le point de vue du mouvement, tels qu'ils ont été déduits, existe une différence fondamentale. Ce n'est pas au même sens que, dans l'acte de connaissance, le sujet connaissant et l'objet connu sont en mouvement : celui-là meut, d'un mouvement actif; celui-ci est mû, d'un mouvement passif. C'est, au contraire, dans le même sens et en vertu d'une même démonstration qu'il doit y avoir repos et immutabilité dans le sujet connaissant et dans l'objet connu, si l'on veut qu'une pensée et une dialectique soient possibles. Le point de vue du repos correspond par suite au point de vue où il y a indivision du connaissant et du connu, de la science et de son objet, point de vue que la dialectique avait antérieurement rencontré, dans sa marche régressive. Aussi comprend-on que la même définition convienne à l'objet de la science pure et à la science

pure elle-même, et que le terme de *lien* (δεσμός) serve chez Platon indifféremment à désigner l'un et l'autre. L'idée, c'est « le plus beau des liens, celui qui réalise l'unité de soi-même et des termes liés (ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ) [1] ». Mais, d'autre part, dans le *Philèbe*, Platon, voulant montrer, par l'exemple de la grammaire, comment se constitue une science, identifie la liaison idéale avec la science elle-même : le Dieu qui a inventé les lettres, et leur classification en espèces distinctes, « voyant que nul de nous ne saurait apprendre une seule des lettres (στοιχεῖα), prise en soi, sans les connaître toutes, ayant conçu ce lien de toutes les lettres entre elles (τοῦτον τὸν δεσμὸν) comme un et réalisant l'unité de toutes les lettres (ὡς ὄντα ἕνα καὶ πάντα ταῦθ' ἕν πως ποιοῦντα), l'appela science de la grammaire, unité qui s'applique à cette multiplicité (μίαν ἐπ' αὐτοῖς ὡς οὖσαν) » [2]. L'idée, entendue comme nombre, est à la fois objet et élément de la science : la vérité pure, c'est la science pure.

1. *Timée*, 31 *c*.
2. *Philèbe*, 18 *c*.

II

LA SCIENCE APPLIQUÉE ET LA SCIENCE DU MOUVEMENT

Il existe donc une science pure, qui a pour objet la pure relation intelligible, « le nombre vrai et la figure vraie[1] ». Mais la relation intelligible, c'est « ce qui est toujours de même sous le même rapport » : le point de vue du nombre, c'est le point de vue du repos. Or la pensée, conçue comme réflexion sur soi-même, implique les deux conditions du repos et du mouvement : quelle est donc, dans la dialectique platonicienne, la relation du mouvement au repos ? On admet l'existence de sciences qui ont pour objet des mouvements : telles sont, pour emprunter à Aristote sa nomenclature, l'astronomie, la musique (ἁρμονικά), l'optique (ὀπτικά).

1. *République*, VII, 529 *d* : ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι.

Mais « d'après les raisonnements fondés sur l'existence des sciences (κατὰ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν), c'est-à-dire d'après les raisonnements inductifs qui démontrent que toute science suppose un objet idéal, il y aura idée de tout ce dont il y a science[1] ». Or l'astronomie a pour objet le ciel, les mouvements célestes et les astres : faut-il donc poser l'existence d'un ciel idéal ? Mais en ce cas, dans cette idée du ciel, ou bien il y aura mouvement : alors ce ne sera plus une idée, puisqu'une idée est une « nature fixe », — ou bien il n'y aura pas mouvement : ce ne sera plus alors l'objet de l'astronomie, science des mouvements célestes[2]. Le problème se pose de savoir si, dans la philosophie des idées, il est possible de justifier l'existence d'une science du mouvement.

Or, si le nombre implique deux conditions fondamentales : le rapport d'égalité et le rapport de différence, s'il se définit comme l'égalité dans la différence, comme l'égalité, ou l'identité d'une différence, il faut ajouter qu'aucun nombre n'épuise l'idée de différence : car tout nombre est déterminé, et la différence en soi est indéterminée (ἀόριστος) ou infinie (ἄπειρος). Le grand et le petit ne sont pas des absolus (καθ' αὑτά), ce sont des relatifs (πρός τι, πρὸς ἄλληλα), des comparatifs. Le grand est grand par

1. Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 990 *b*, 11 ; et M, 4, 1079 *a*, 7.
2. *Métaphysique*, B, 2, 997 *b*, 15, sqq.

rapport au petit : le grand, c'est le plus grand. Le petit est petit par rapport au grand : le petit, c'est le plus petit. Mais alors ni le grand ni le petit ne peut être posé comme une nature fixe. Sitôt que le plus grand est déterminé dans sa relation au plus petit, cette détermination est un nombre, et la dualité indéterminée de la grandeur et de la petitesse s'évanouit : le plus grand est toujours (ἀεί) plus grand, il progresse et ne demeure pas (προχωρεῖ οὐ μένει)[1]. Donc, parce que le nombre suppose les deux principes élémentaires de l'identité (ou de l'égalité) et de la différence, il suppose aussi les deux conditions de l'immobilité et du mouvement, de la fixité et du changement. Il est l'égalisation d'une inégalité, un équilibre entre deux mouvements infinis en sens contraires[2]. Et la démonstration dialectique est un mouvement de la pensée, ou de l'âme, qui passe du désordre à l'ordre, de l'indéfini au défini, qui s'organise conformément à la loi du nombre.

Car âme et mouvement sont deux expressions synonymes. L'âme est connaissance : et connaître

1. *Philèbe*, 24 *c d*. — Cf. le texte d'Hermodore, *Simplicius in Physicam*, 248, 3 : μεῖζον καὶ ἔλαττον εἰς ἄπειρον φερόμενα. — Cf. *le Politique*, 310 *a* : τοῦτον δεύτερον εἶναι τὸν ξυνέχοντα ἀρετὴν μερῶν φύσεως ἀνομοίων καὶ ἐπὶ τἀναντία φερομένων. — *Lois*, II, 671 *a* : προϊούσης τῆς πόσεως ἐπὶ μᾶλλον ἀεί.

2. Cf. *République*, VIII, 550 *c* : τοιοῦτόν τοίνυν ... προϊόντες εἰς τὸ πρόσθεν τοῦ χρηματίζεσθαι, ὅπῃ ἂν τούτου τιμιώτερον ἴγωνται, τοσούτῳ ἀρετὴν ἀτιμοτέραν. ἢ οὐχ οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κειμένου ἑκατέρου ἀεὶ τοὐναντίον ῥέποντος.

est un verbe qui exprime une action[1]. L'âme est passage d'une forme de l'être, ou d'une idée, à une autre (ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη)[2]. Lorsque nous constatons chez un être la présence d'un mouvement qui se produit lui-même (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν)[3], d'un mouvement spontané, nous disons de cet être qu'il vit; et, d'autre part, lorsque nous disons d'un être qu'il possède une âme, nous comprenons que par cette âme il vit. L'âme, c'est donc le mouvement qui se produit lui-même, qui n'a d'autre condition que soi, le mouvement pur. « L'âme, dans son universalité, est immortelle. Car ce qui est toujours en mouvement est immortel; mais ce qui meut autre chose que soi, et est mû par autre chose, éprouvant un arrêt dans son mouvement, éprouve un arrêt dans sa vie. Seul l'être qui se meut soi-même, puisqu'il ne se fait pas défaut à soi-même, ne cesse jamais d'être mû, et, de plus, à tous les autres êtres qui sont mus, celui-là est source et principe de mouvement[4]. »

Or cette conception de l'immortalité psychique est singulière pour qui se place au point de vue de l'être idéal : elle suppose une nouvelle conception de l'être. L'être n'est plus la vérité de l'idée, indé-

1. *Sophiste*, 248 *d*, sqq.
2. *Phèdre*, 246 *b*.
3. *Lois*, X, 895 *b*, sqq.
4. *Phèdre*, 245 *c*.

pendante de la considération des temps ; l'être, c'est, au point de vue où l'on se place désormais, la participation au temps dans l'instant présent. Le non-être n'est plus la différence idéale, c'est la différence dans le temps, le passé et l'avenir dans leur opposition au temps présent, l'avoir été et le devoir être ; ce qui n'est pas, ce n'est pas ce qui est autre purement et simplement, c'est ce qui est autre sous le rapport du temps, ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Si donc, au point de vue de la vie et du devenir, il est encore possible de poser une relation, il doit arriver de deux choses l'une. Ou cette relation apparaît comme la présence d'une constance dans le devenir : étant donnée une relation numérique, une différence, si cette différence est conçue comme constituant un rapport arithmétique, qui à deux termes inégaux ajoute, ou de l'un et de l'autre retranche des quantités égales, dans le changement quantitatif des termes la relation demeure constante. Ou la relation apparaît comme la limite du devenir : étant données deux quantités inégales, qui altère ces deux quantités de quantités égales, le rapport géométrique de l'une à l'autre change, et tend vers l'égalité[1]. La relation idéale n'est plus conçue comme un principe fixe et qui se suffit à soi-même, mais comme la loi d'un mouvement.

1. *Parménide*, 155 *a*, sqq.

L'immortalité de l'âme, mouvement qui ne suppose d'autre origine que lui-même, ne saurait, par une conséquence directe de cette nouvelle conception de l'être, se confondre avec l'éternité de l'idée, principe qui ne suppose d'autre fondement que lui-même. Tout mouvement suppose un mouvement antérieur, et le rapport de l'antérieur au postérieur est constitutif de la vie psychique. L'être idéal est fondé, sans doute, lui aussi, sur une opposition de deux termes, l'identité et la différence ; mais de ces deux termes, l'un est absolu, l'autre est relatif, tandis que, dans l'opposition de l'antérieur et du postérieur[1], ou du plus vieux et du plus jeune, constitutive du devenir psychique, les deux termes sont relatifs l'un à l'autre : l'antérieur est la différence du postérieur, et réciproquement le postérieur est la différence de l'antérieur. Le mouvement et l'âme appartiennent à la catégorie de la différence[2], et c'est comme tels qu'ils sont inengendrés et immortels. Car ce qui est indéterminé est aussi indéfini, n'a ni commencement ni fin, par opposition à l'être idéal, qui est défini, a des limites, « un commencement, un milieu et une fin ». Il y a toujours

1. Dans les idées il y a bien antériorité et postériorité logique, mais il s'agit ici d'antériorité et de postériorité chronologique, non logique.

2. Cf. Aristote, *Physique*, Γ, 2, 201 *b* 20 : ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν, — et *Métaphysique*, Λ, 9, 992 *b*, 4 et 7.

de l'antérieur par rapport à ce qui est antérieur : la spontanéité de l'âme signifie sa perpétuelle antériorité par rapport à elle-même. Il y a toujours du postérieur par rapport à ce qui est postérieur : c'est là ce que signifie le caractère impérissable de l'âme. L'immortalité de l'âme n'est pas l'éternité de l'être idéal et défini, c'est la perpétuité du devenir indéfini : l'âme n'est pas éternellement, mais de tout temps elle est ayant été, étant et devant être[1].

Quel est, en conséquence, le rapport du devenir, ou de la vie psychique, à l'idée? Le mouvement, ou l'âme, a la relation idéale pour loi : il se conforme à l'idée, lui ressemble et l'imite. L'âme est une représentation (εἰκών) de l'idée. Elle a pour fonction de la produire, ou, plus exactement, de la reproduire dans le temps. D'où une nouvelle conception de la science : elle consiste non plus dans la connaissance des propriétés, ou natures, éternelles, qui sont les idées, mais dans une série d'opérations de l'esprit ou de procédés mentaux, et dans la connaissance de ces procédés. Par là la logistique se distingue de l'arithmétique proprement dite. L'arithmétique est

1. *Timée*, 38 *b c* : καὶ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν· ὁ δ' αὖ δια πέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὂν καὶ ἐσόμενος, — il s'agit du ciel, de l'âme universelle. — Cf. *Cratyle*, 417 *e*, l'étymologie du mot : τὸ λυσιτέλουν — ὅτι τάχιστον ὂν τοῦ ὄντος ἵστασθαι οὐκ ἐᾷ τὰ πράγματα, οὐδὲ τέλος λαβοῦσαν τὴν φορὰν τοῦ φέρεσθαι στῆναί τε καὶ παύσασθαι, ἀλλ' ἀεὶ λύει αὐτῆς ἄν τε ἐπιχειρῇ τέλος ἐγγίγνεσθαι, καὶ παρέχει ἄπαυστον καὶ ἀθάνατον αὐτήν.

une théorie des nombres, elle concerne « le pair et l'impair, dans leur nature distincte ». La logistique est une théorie du calcul : « elle a même objet que l'arithmétique, à savoir le pair et l'impair ; mais elle diffère de l'arithmétique en ce que la logistique considère le pair et l'impair, pris en eux-mêmes et l'un par rapport à l'autre, sous le rapport de la multiplicité[1] (πῶς ἔχει πλήθους) ». En d'autres termes, selon l'interprétation la plus probable, la logistique ne considère pas le nombre comme une relation, ou une propriété irréductible, mais comme une somme de parties, qui peut être décomposée par voie de soustraction, puis recomposée par l'addition successive des parties. L'addition est une *opération de l'esprit* qui n'a pas de valeur philosophique au point de vue arithmétique pur ; elle est fondamentale au point de vue de la logistique. Ce second degré de la connaissance constitue, dans la terminologie platonicienne, la διάνοια ; et le nombre, tel que la logistique en considère la nature, est ce qu'Aristote appelle le nombre mathématique (ἀριθμὸς μαθηματικός) par opposition au nombre idéal (ἀριθμὸς εἰδητικός) d'une part, et, de l'autre, au nombre sensible (ἀριθμὸς

1. *Gorgias*, 451 *a*, sqq. L'arithmétique est définie la science qui traite τῶν περὶ τὸ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ὅσα ἂν ἑκάτερα τυγχάνοι ὄντα. Ne faut-il pas lire, pour ὅσα, οἷα ? — Même définition de l'arithmétique, *Protagoras*, 356 *e*, 357 *a*. — Même définition de la logistique, *Charmide*, 166 *a*.

νοήματα)[1]. Ces expressions sont-elles platoniciennes, comme la chose est probable, ou bien sont-ce des termes inventés par Aristote pour désigner les diverses catégories platoniciennes? Quoi qu'il en soit, le rapprochement des textes aristotéliciens avec les textes platoniciens suffit pour permettre d'affirmer que les essences mathématiques (τὰ μαθήματα) dont parle Aristote correspondent bien à l'objet de la διάνοια platonicienne.

Le nombre mathématique, selon Aristote, diffère du nombre sensible en ce que les unités mathématiques sont éternelles et immobiles, non périssables et mobiles, et du nombre idéal, en ce qu'il ne consiste pas dans un rapport irréductible et indivisible, mais dans une somme d'unités toutes égales entre elles[2]. Or la *République*, à l'endroit où les sciences sont présentées comme autant d'exercices préparatoires, mais préparatoires seulement, à l'étude de la science absolue, ou dialectique, contient une critique de la conception du nombre sensible et l'objet commun de la logistique et de l'arithmétique, qui, dans le passage en question, ne sont pas distinguées, est présenté comme un nombre dans lequel « toutes les unités sont égales chacune à chacune, ne diffèrent pas l'une de l'autre si peu que ce soit, et sont sans

1. Aristote, *Métaphysique*, M, 9, 1085 *a*, 2, sqq.; N, 3, 1090 *b*, 31, sqq.
2. Aristote, *Métaphysique*, A, 6, 987 *b*, 14, sqq.

parties [1] ». Dans le *Philèbe* encore, l'arithmétique des philosophes (τῶν φιλοσοφούντων), c'est-à-dire de ceux qui cherchent la science, mais qui ne sont pas encore dialecticiens, est définie par opposition à l'arithmétique vulgaire : celle-ci considère des unités inégales entre elles, mais l'arithméticien philosophe ne veut pas admettre « que, sur un nombre quelconque d'unités (τῶν μυρίων), une unité diffère de l'autre [2] ». D'ailleurs, ce qui peut sembler paradoxal, les « nombres idéaux », qui sont éternels, vrais indépendamment de toute considération de temps, sont définis par Aristote comme étant les nombres dans lesquels il y a antériorité et postériorité [3]; les « nombres mathématiques », qui sont produits dans le temps par l'addition répétée d'unités indiscernables, sont donc ceux dans lesquels il n'y a pas antériorité et postériorité. Mais, dans notre hypothèse, le paradoxe apparent s'explique. Entre les nombres vrais, il y a un ordre de succession logique, conformément auquel les uns supposent les autres et ne sont pas

1. *République*, VII, 526 *a*. L'arithmétique et la logistique ne sont pas distinguées : cf. VII, 525 *a* : ἀλλὰ μὴν λογιστική τε καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμὸν πᾶσα. — 525 *b* : φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἁπτέον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι, ἢ μηδέποτε λογιστικῷ γενέσθαι. — 525 *c* : ἐπὶ λογιστικὴν ἰέναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ, — 526 *b* : οἱ ... φύσει λογιστικοί.

2. *Philèbe*, 56 *d e*.

3. *Métaphysique*, M, 6, 1080 *b*, 12 : τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας.

supposés par ceux-ci ; au contraire, dans les nombres conçus, au point de vue de la logistique, comme des sommes d'unités, il faut que les unités préexistent aux nombres, comme les composants aux composés. D'où la contradiction, indiquée par Platon dans le *Phédon*[1] : si 1 + 1 = 2, le nombre 2, en tant que l'idée du 2 n'est autre que l'idée de l'1 — 1, existe avant que l'on écrive 1 + 1 = 2, et que l'on ait, par le rapprochement des deux unités préexistantes, produit le nombre 2. C'est donc une contradiction logique, si l'on veut, mais une contradiction nécessaire, pour qui se place au point de vue du mouvement et du devenir, que les « nombres mathématiques » soient, en même temps, des produits de l'activité psychique et des existences éternelles.

La [illegible] platonicienne se compose d'une pluralité de sciences distinctes, reposant chacune sur des principes propres, qui sont postulés, non démontrés. Or c'est bien là aussi ce qu'Aristote semble entendre, lorsqu'il définit le degré intermédiaire que constituent les essences mathématiques, entre les essences idéales et les choses sensibles. Sans doute il peut lui arriver de dire que « les notions qui suivent celles des nombres, longueurs, surfaces, solides » ne sont pas « les essences intermédiaires », puisque « celles-ci sont mathématiques », c'est-à-dire arith-

1. *Phédon*, 96 *c*, sqq. — Cf. *République*, VII, 525 *c*.

métiques[1]. Mais peut-être n'est-ce là qu'une objection contre la doctrine platonicienne, loin d'être une définition de cette doctrine ; peut-être Aristote veut-il dire que les notions de grandeurs ne peuvent pas être logiquement identifiées aux essences intermédiaires, contre l'opinion de Platon. Ailleurs, au contraire, il oppose les idées, d'une part, et, d'autre part, les nombres, les lignes, et tout ce qui est de cet ordre (ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις, καὶ πάλιν τὰς ἰδέας)[2] ; et lorsqu'il reproche à Speusippe, en faisant primitif le nombre mathématique et en posant, après le nombre mathématique, toutes les essences à la suite les unes des autres, chacune avec ses principes propres, d'aboutir à une conception *épisodique* de l'univers, ce sont, à ses yeux, chez Speusippe, deux formes de la même erreur, d'avoir conçu le nombre mathématique comme primitif[3], et de s'être arrêté à la conception d'une pluralité de sciences séparées et incommunicables[4]. Telle est bien, effectivement, au point de vue de la connaissance de second degré, ou διάνοια, la conception platonicienne. Idéalement, arithmétique et géométrie ne sont pas deux sciences, mais

1. *Métaphysique*, A, 9, 992 *b*, 13, sqq. — Remarquer au contraire le pluriel ἐπιστήμας, *Métaphysique*, B, 2, 997 *b*, 1, sqq. : οἷον οἱ λέγοντες τά τ' εἴδη καὶ τὰ μεταξύ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναί φασιν ἐπιστήμας.
2. *Métaphysique*, M, 1, 1076 *a*, 18, 19.
3. *Métaphysique*, M, 8, 1083 *a*, 20, sqq.
4. *Métaphysique*, Z, 1028 *b*, 21, sqq.

une seule science ayant pour objet les propriétés des nombres. Mais au point de vue de la διάνοια, de même qu'il y a une science du calcul, opérant sur des unités discontinues, de même il y a une science du calcul, qui porte sur des grandeurs continues, une géométrie de second degré, qui n'est pas purement spéculative, mais qui applique la spéculation à l'action ὡς... πράττοντός τε καὶ πράξεως ἕνεκα), théorie des constructions géométriques (τετραγωνίζειν τε καὶ παρατείνειν καὶ προστιθέναι) [1], comme la logistique est la théorie des opérations sur les nombres.

Enfin, d'après le témoignage d'Aristote, le mathématique est intermédiaire (μεταξύ) entre l'intelligible et le sensible : il ne constitue pas, comme l'idéal, un point de vue transcendant au point de vue sensible, le mathématique est dans le sensible (οὐ μὴν χωρίς γε τῶν αἰσθητῶν ἀλλ' ἐν τούτοις [2]). Or, de même, ce qui distingue chez Platon les sciences multiples, qui constituent la διάνοια, de la science absolue, qui est la νόησις, ou la dialectique, c'est que celle-ci n'use pas, et que celles-là usent d'exemples ou de représentations sensibles [3]. Et cela est nécessaire. Le devenir est l'image de l'être, l'âme est la représentation de l'idée. Mais, en réalité, un pur mouvement, étant, en tant que tel, purement insaisissable, ne peut servir à rien de

1. *République*, VII, 527 *a*.
2. *Métaphysique*, B, 2, 998 *a*, 7, sqq.
3. *République*, VI, 510 *c*, sqq.

représentation. La relation d'une idée à une autre est elle-même un intelligible, une idée, mais le passage, dans le temps, d'une idée à une autre, n'est pas intelligible. Pour que, sans être intelligible, il devienne saisissable, il faut qu'il devienne sensible, ce qui ne saurait être si le mouvement de la pensée s'épuise dans chacun des instants qu'il traverse ; il faut donc que l'action intellectuelle, opération ou construction, se fasse dans un lieu : « tout mouvement est dans un lieu »; autrement dit, toute succession, pour être connue en tant que succession, suppose une simultanéité. A cette condition seule, une science appliquée, comme distincte de la science pure, est possible, si le nombre devient un corps, une juxtaposition de parties dans l'espace. Alors le nombre n'est plus ni une relation irréductible et sans parties, ni une totalité de parties dans laquelle chaque partie, indiscernable des autres parties, n'existe que comme partie de la totalité, une pluralité pure, mais une pluralité d'objets différents qui ont une nature intrinsèque, distincte de leur pluralité même [1]. Pour employer le terme dont se sert Aristote, le nombre mathématique est un intermédiaire, c'est-à-dire une forme d'application de la relation idéale à une matière extérieure et indifférente. Quels seront d'ailleurs les caractères de cette

1. *Philèbe*, 56 *d e* : μονάδας ἀνίσους ... οἷον στρατόπεδα δύο καὶ βοῦς δύο καὶ δύο τά σμικρότατα ἢ καὶ τὰ πάντων μέγιστα.

matière de la représentation? Elle devra être indéfinie, afin que tout mouvement fini, se produisant en elle, puisse en tous sens être prolongé à l'infini; — invisible, puisqu'elle est une pure condition logique, une idée, dont tout l'être consiste dans son utilité dialectique. Elle est donc bien l'espace: car l'espace est ce que l'on peut indéfiniment accroître ou diminuer sans que la nature intrinsèque en subisse une altération, « dualité indéterminée de la grandeur et de la petitesse [1] », — il ne devient visible que lorsqu'il est circonscrit et défini par une figure, et, réciproquement, c'est en lui seulement que la figure devient visible. L'espace [2] est le lieu indéfini du défini, le lieu invisible du visible. D'ailleurs, toute l'idéalité de l'espace est d'être ce en quoi les idées viennent à l'être: pris en soi, il est en dehors de toutes les idées (πάντων ἐκτὸς εἰδῶν) [3]. De même que les fabricants de parfums commencent par préparer une substance autant que possible inodore, indifférente à tous les parfums, pour appliquer ensuite à cette substance tel parfum qu'il leur plaira, de même le dialecticien, afin que la représentation

1. Sur la relation du lieu avec la dualité indéterminée, v. Philèbe 24 *c d*: ὃ γὰρ ἐλέχθη νῦν δή, μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσὸν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτριον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ σφόδρα καὶ [illegible] ἐνῆν. — Cf. Aristote, *Physique*, Δ, 2, 209 *b*, 11, sqq.

2. *Philèbe*, 24 *d*: ἕδρα. Cf. *République*, VII, 517 *b*: τὴν ... δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν.

3. *Timée*, 50 *c*.

sensible des idées soit possible, commence par supposer une matière de la représentation, une substance qui n'est pas représentable, mais apte à recevoir indifféremment quelque forme que ce soit. Il y a trois idées fondamentales : l'être, le devenir, et le lieu du devenir, — ou encore : le défini, la combinaison du défini et de l'indéfini, ou devenir, et l'indéfini. Sous une forme symbolique, « Dieu a mis la pensée dans l'âme, et l'âme dans le corps »[1] : l'âme est dans le corps, comme le mouvement est dans le lieu.

La réunion de ces trois conditions dialectiques constitue le vivant absolu (αὐτὸ τὸ ζῶον)[2], alliance d'une âme et d'un corps, — et, plus complètement, d'une pensée, d'une âme et d'un corps, — l'idée de la vie (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος[3]). L'idée de la vie doit servir de modèle à la réalité sensible de la vie. Mais il se trouve que l'idée de la vie soulève des difficultés logiques singulières ; pour comprendre en quoi consistent les problèmes dialectiques en question, et en quel sens ils sont susceptibles de recevoir une solution, il suffit de se reporter aux passages où est

1. *Timée*, 30 *b*.

2. Expression fréquente chez Aristote lorsqu'il résume ou discute Platon. V. Περὶ ψυχῆς, A, 2, 404 *b*, 19, 20. Cf. *Métaphysique*, M, 9, 1085 *a*, 125, 26 ; M, 7, 1081 *a*, 8, 10 ; H, 6, 1045 *a*, 16.

3. *Phédon*, 106 *d*. — Expressions analogues dans le *Timée*, 31 *b* : τῷ παντελεῖ ζώῳ, 37 *d* : αὐτὸ... ζῶον, ἡ ... τοῦ ζῶου φύσις, 39 *d e* : τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζώῳ (cf. 31 *a*), 39 *e* : τῷ ὃ ἔστι ζῶον.

définie, dans le *Timée*, la relation de la vie universelle, considérée comme une réalité sensible ou de fait, à l'idée même de la vie.

Le vivant idéal, nous dit-on, est un : car « le vivant qui enveloppe tous les vivants intelligibles ne saurait être second avec un autre ; en effet il faudrait alors de nouveau qu'il y eût un autre vivant qui les enveloppât et dont ils fussent les parties, et l'univers serait fait à la ressemblance de celui-là, non de ceux-ci [1]. Donc, puisque l'idée du vivant est le modèle dont le vivant sensible, l'univers créé, est la copie, celui-ci, le modèle étant un, doit également être un, afin de ressembler au premier sous le rapport de l'unité (κατὰ τὴν φύσιν). — Mais c'est là une nécessité qui ne s'applique, semble-t-il, entre toutes les idées, qu'à la seule idée de la vie : en tout autre cas, l'idée est une, mais les représentations sensibles de l'idée n'en sont pas moins multiples. L'idée du lit, le lit idéal (ἐν τῇ φύσει, ὃ ἔστι) est unique ; car « s'il y avait deux lits idéaux, de nouveau surgirait un lit unique, dont les deux lits possèderaient l'idée, et ce lit unique, non ces deux-là, serait le lit idéal [2] ». Mais les lits sensibles n'en constituent pas moins une pluralité. — Première différence entre le vivant intelligible et les autres intelligibles.

1. *Timée*, 31 *a*.
2. *République*, X, 597 *c*.

Deuxième différence. Le vivant idéal est éternel[1], il l'est apparemment en vertu de son caractère idéal : car une idée est une définition, et une définition, prise en soi, est immuable et inaltérable, l'éternité de l'idée est la conséquence de ce que l'être de l'idée est identique à la vérité de l'idée. Donc, nous dit-on, il faut que le vivant sensible et créé participe de l'éternité du modèle, et soit, sinon éternel, au moins perpétuel et impérissable. — Mais, une fois encore, ce n'est pas là une nécessité qui s'impose. Le lit idéal est éternel ; les lits sensibles, sans cesser pour cela d'être les représentations du lit idéal, sont périssables : le sensible suppose l'intelligible, précisément comme le changeant suppose l'éternel.

Enfin une troisième difficulté se présente : l'idée d'un vivant immortel est une idée contradictoire. Car le vivant est composé d'âme et de corps : et le corps est, par définition, périssable et mortel. « Le tout d'une âme et d'un corps prend le nom de vivant et reçoit la dénomination de mortel : pour immortel, ce n'est pas d'après une définition unique bien conclue, mais nous imaginons (πλάττομεν), n'ayant ni vu ni conçu comme il convient ce que c'est qu'un dieu, un vivant immortel pourvu d'une âme, pourvu d'un corps, et qui conserve ces deux natures pendant un temps infini[2]. »

1. *Timée*, 37 *d*.
2. *Phèdre*, 246 *c d*. Sur l'expression : οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελο-

Mais peut-être cette dernière difficulté est-elle de nature à nous fournir la clef des deux autres. Ce qui fait, parmi les idées, le caractère singulier et incomparable de l'idée du vivant, c'est que le vivant n'est pas un intelligible, mais un composé d'intelligible et de sensible, et l'union de l'un et de l'autre dans le devenir. L'idée du vivant comprend la pensée, l'âme et le corps, — en d'autres termes, les idées et leurs relations idéales, plus le lieu et la participation du lieu aux idées dans le devenir. Or on a vu qu'il est nécessaire de distinguer deux sortes d'idées : celles dont l'objet est identique à l'idée ; l'idée d'un nombre, c'est ce nombre même[1], — et celles qui sont distinctes de ce dont elles sont les idées ; l'homme en soi, le cheval en soi ne sont pas des qualités irréductibles, l'*humanité*, ou la *chevalcité*, qui ne sauraient être, selon l'objection d'Antisthène[2], d'aucun usage pour l'explication des faits sensibles, qui ne feraient, selon l'observation aristotélicienne, que doubler les faits au lieu de les expliquer, mais bien des relations intelligibles, comme, *par exemple*, le nombre trois et le nombre quatre[3]. Distinction établie

[illegible], cf. *le Politique*, 310 c : [illegible] et *Lois* X, 887 e : οὐδὲ ἐξ ἑνὸς ἱκανοῦ λόγου. — *Le Politique*, 309 c : τὸ ζωογενές est opposé à τὸ ἀειγενές, le vivant à l'éternel.

1. Aristote, *Métaphysique*, M, 6, 1080 *a*, 15, 16 : εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς [illegible] τις καὶ μὴ ἄλλη τίς ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία ἀλλὰ τοῦτ' αὐτὸ, ὥσπερ φασί τινες.

2. *Simplicius in Categorias*, p. 66 *b*, 45, sqq.

3. Aristote, *Métaphysique*, M, 7, 1081 *a*, 8, sqq ; 8, 1084 *a*, 12, sqq.

par Aristote, dont la signification est certainement, et l'origine très probablement, platonicienne. Mais encore faut-il que cette distinction de l'idée et de la réalité sensible qui en participe soit elle-même fondée en nature (ἐν τῇ φύσει) ; si les vivants, les formes diverses de la vie, ne sont pas identiques à leurs idées, encore faut-il que l'existence des êtres vivants, dans ce qu'elle a d'irréductible à l'idée, soit philosophiquement justifiée. D'où la position de l'idée du vivant, idée contradictoire et néanmoins nécessaire, qui comprend en soi l'être idéal, l'être en devenir et l'être dans le lieu, et, avec la notion intelligible d'un système de relations intelligibles entre les idées, la notion, démontrée contradictoire dans le *Parménide*, d'une participation des choses aux idées.

Effectivement, toutes les difficultés soulevées dans le *Parménide* subsistent : les problèmes logiques qui se posent lorsqu'on veut établir une participation entre les choses et les idées ne sont pas résolus, parce qu'ils sont insolubles et cependant ces difficultés sont vaincues, en ce sens qu'elles font maintenant partie de la dialectique, qu'elles sont déduites et fondées. — Dire que le passé *est* passé, que ce qui devient *est* en train de devenir, que l'avenir *est* à venir, ce sont manières non rigoureuses de s'exprimer (ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν) [1]. Néanmoins,

1. *Timée*, 38 *a b*.

sans autre point de départ que l'accord de la pensée avec elle-même, c'est-à-dire que la définition même de l'intelligibilité, il a été démontré nécessaire de se placer au point de vue inintelligible du devenir, et de concevoir l'existence comme l'instantanéité, la participation du temps quant à l'instant présent. — De même, le *Parménide* a établi que l'être vrai, c'est le lien idéal, la relation qui fait l'unité de soi-même et des termes liés, et non pas le lien substantiel, la notion d'une substance qui réaliserait l'unité de ses attributs et se manifesterait dans leur pluralité ayant été démontrée contradictoire. Cependant la dialectique démontre qu'il faut se placer au point de vue de la substantialité, de l'inhérence des attributs à une matière ou à un lieu. Donc le point de vue auquel nous affirmons que « tout être est nécessairement dans un lieu » peut bien être faux, parce que les idées sont, et ne sont pas dans un lieu ; il est cependant nécessaire, et, s'il constitue une apparence, un rêve [1], c'est un rêve bien fondé. La matière participe de l'idée d'une manière absolument inintelligible (ἀπερόατα) [2], inexprimable et mystérieuse (ἄῤῥητον, θαυμαστόν) [3] : c'est donc que l'illogique et l'absurde font partie intégrante de l'univers. Parce que la représentation est un devenir, « il faut, ou

1. *Timée*, 52 *b* : ὀνειροπολοῦμεν.
2. *Timée*, 51 *a*.
3. *Timée*, 50 *c*.

que la représentation devienne en autre chose que soi, ou absolument ne soit pas. » Sans doute « de l'être véritablement être, le raisonnement vrai et rigoureux confirme que, tant que deux choses sont différentes, ni l'une ni l'autre ne pourra devenir dans l'autre, de telle sorte qu'une même chose soit à la fois une et deux[1] » ; mais qu'il faille se placer au point de vue de la pensée en mouvement et de la représentation, cela a été démontré nécessaire. La dialectique démontre selon une méthode rigoureuse, qu'il faut, à un certain point de vue, ne pas s'exprimer rigoureusement. Le lieu, condition nécessaire de la représentation, est à la fois dans la dialectique et hors de la dialectique, car il est à la fois une idée (χάλκεον καὶ ἀμυδρὸν εἶδος), et indépendant de toutes les idées (πάντων ἐκτὸς εἰδῶν)[2]. Et parce qu'elle contient cet élément contradictoire, l'idée du vivant elle-même est contradictoire, nécessairement contradictoire. Mais en même temps par là, le deuxième problème de la dialectique platonicienne est résolu : il y a place dans l'univers pour la participation de chose à idée, quoique cette participation constitue un paradoxe logique.

Aussi bien, si l'on veut se rendre compte du mode de participation de la matière aux idées, il suffit de se reporter à ce qui est dit, dans le *Timée*,

1. *Timée*, 52 *c*.
2. *Timée*, 49 *a* et 50 *c*.

de la constitution de la matière, des *idées* du feu, de l'air, de l'eau et de la terre. Les éléments de la matière constituent un quaternaire, pour une raison d'harmonie. L'univers doit contenir du feu, afin d'être visible, et de la terre, afin d'être tangible. Mais pour qu'il y ait unité entre ces deux éléments, pour qu'ils fassent partie d'un même univers, la présence entre eux d'un, ou, plus exactement, de deux moyens termes, est nécessaire[1]. Il y a quatre éléments, afin qu'entre les éléments il y ait proportionnalité : et sans doute c'est à une considération analogue qu'obéissait Platon lorsque, selon le témoignage d'Aristote, il établissait un quaternaire des formes de la connaissance (νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις)[2]. Mais cette proportionnalité, étant constituée entre des termes sensibles, n'est qu'approximative. « La divinité fit les quatre éléments proportionnels les uns par rapport aux autres, *autant que cela était possible* (καθόσον ἦν δυνατόν)[3]. » Et encore : « Pour ce qui concerne les proportions entre nombres, mouvements et autres propriétés, la divinité, *partout où la nature de la nécessité, cédant volontairement à la persuasion, le permit*, réalisant la proportionnalité dans

1. *Timée*, 31 *b*, sqq.
2. Aristote, περὶ ψυχῆς, A, 2, 404 *b*, 21, sqq.
3. *Timée*, 32 *b*. Cf. 69 *b* : [illegible] ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι — et 73 *b* : τῶν... τριγώνων ὅσα πρῶτα [illegible] ἐλάχιστα ἦν παρασχεῖν δυνατά.

son exactitude, organisa ces choses en proportion[1]. » De plus, cette proportionnalité n'est pas constitutive des quatre éléments, elle est extérieure à leur nature propre, sur laquelle Platon propose une hypothèse géométrique. Hypothèse par là même encore relative : car l'idée de la figure n'est pas une figure, mais une propriété arithmétique. C'est une hypothèse seulement vraisemblable de considérer le triangle rectangle isocèle et le demi-triangle équilatéral comme les principes du feu et des autres corps élémentaires; « mais les principes de ces principes, la divinité seule les connaît d'en haut, ainsi que celui des hommes qui est aimé de la divinité[2] ». Les combinaisons des triangles primordiaux qui produisent les quatre éléments, ce sont les polyèdres réguliers dont la science pythagoricienne a fait la théorie. Mais ces polyèdres sont au nombre de cinq: quatre serviront seuls à constituer les quatre éléments, tandis que de la cinquième combinaison de triangles Dieu se servira pour dessiner la forme de l'univers[3], — nouvelle imperfection de l'hypothèse. Enfin les triangles constitutifs du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, sont des triangles sensibles : représentations d'un même type ou de deux mêmes types, ils ne sont pas tous égaux et indiscernables entre eux, ils

1. *Timée*, 56 *c*.
2. *Timée*, 53 *d*.
3. *Timée*, 55 *c*.

sont plus grands et plus petits[1]; d'où la diversité des espèces du feu, de l'air, de l'eau et de la terre. Ce sont des formes que revêt une matière indifférente à ces formes : ils sont donc sujets au dépérissement et à l'usure, et c'est par cette usure des triangles primordiaux que les phénomènes physiologiques de la vieillesse et de la mort peuvent s'expliquer[2]. — L'idée d'une chose sensible est une disposition géométrique et, plus profondément, une propriété numérique, dont la disposition géométrique est l'expression spatiale. Mais la chose sensible ne réalise qu'imparfaitement la perfection de la figure géométrique ; et, d'ailleurs, l'interprétation mathématique du monde sensible ne constitue jamais qu'une hypothèse probable, une vraisemblance.

La dialectique fait donc place à la forme appliquée, hypothétique et conjecturale, aussi bien qu'à la forme rigoureuse et exacte de la science : elle se conforme, en vertu de sa logique interne, au second principe de la méthode platonicienne, selon lequel il faut justifier toutes les sciences ; elle refait ce que la dialectique régressive avait défait. La dialectique régressive, en effet, prenant pour point de départ l'univers tel qu'il nous est donné dans sa complexité confuse, constatait que le point de vue de la substantialité est contradictoire : il fallait donc conclure,

1. *Timée*, 57 *c d*.
2. *Timée*, 81 *b*, sqq.

semble-t-il, en vertu du principe de non-contradiction, au rejet de toute substance. Mais, par un un mouvement inverse, la dialectique progressive aboutit à la distinction des deux points de vue, conçus comme également nécessaires : le point de vue de l'idéalité, ou de l'accord de la pensée avec soi-même, et le point de vue de la substantialité, ou de l'accord de la pensée avec une donnée extérieure à cette pensée. D'où, par une nouvelle conséquence, la réconciliation des deux principes de la méthode platonicienne, dont la dialectique régressive se bornait à faire ressortir le contraste et l'opposition. S'il ne faut pas admettre la contradiction dans nos raisonnements, aux termes de la première règle, comment se conformer à la seconde et justifier toutes les sciences, alors que les sciences, entendues soit comme des opérations de l'esprit, soit comme des applications des formes intelligibles à une matière extérieure, ont été démontrées contradictoires? La dialectique se servait bien des formes instables de la connaissance comme de symboles pour nous faire connaître indirectement, comme de degrés pour nous aider à atteindre la science immuable, directe et distincte; mais elle ne savait dire en quel sens ces degrés inférieurs existaient une fois qu'elle les avait franchis. Maintenant la dialectique progressive justifie sans contradiction, par un raisonnement nécessaire, l'existence de toutes les sciences,

sciences appliquées aussi bien que science pure ; car aux deux points de vue de la certitude doivent correspondre deux degrés de la science, et deux formes du raisonnement. « Il y a affinité de nature entre les raisonnements et leurs objets : les raisonnements qui concernent cela qui est fixe, stable, évident et intelligible (μετὰ νοῦ καταφανοῦς) sont eux-mêmes fixes et inébranlables, et, dans la mesure où des raisonnements peuvent être irréfutables et immuables, il convient de ne pas abandonner ce point de vue ; mais les raisonnements qui portent sur ce qui, tout en étant fait à la ressemblance (ἀπεικασθέντος) de l'être idéal, n'est pourtant qu'une ressemblance (ὄντος δὲ εἰκόνος), sont vraisemblables (εἰκότας) et proportionnels (ἀνὰ λόγον) à leur objet : ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance [1] ».

C'est enfin à ces deux degrés de certitude que correspondent les deux méthodes d'exposition employées alternativement par Platon. Le dialogue est la première : « répondre dialectiquement ce n'est pas seulement répondre la vérité, c'est la dire en partant de prémisses accordées par l'interlocuteur [2] ». Le principe du dialogue, c'est l'accord réciproque de la pensée des deux interlocuteurs, qui symbolise l'accord plus profond de la pensée avec elle-même. Si une proposition, admise à titre d'hypothèse,

1. *Timée*, 29 *b*.
2. *Ménon*, 75 *d*.

entraîne des conséquences contradictoires avec l'hypothèse, elle est fausse : c'est un moyen indirect, mais rigoureux de démontrer la vérité par l'absurde ; si l'hypothèse n'entraîne pas des conséquences contradictoires, si elle réalise l'harmonie de la pensée avec elle-même, elle est vraie. Le dialogue est la méthode exacte de démonstration, la méthode de la science pure. L'autre méthode consiste non pas en dialogues, mais en récits et en expositions suivies. Par des vues de l'esprit qui ne sauraient être que des approximations, elle essaie de rendre compte des phénomènes ; par des emprunts aux légendes populaires et religieuses, elle tente d'établir un accord entre la pensée individuelle du philosophe et l'expérience traditionnelle de l'humanité. Elle correspond au second point de vue, où le critérium de la vérité est conçu comme l'accord de la pensée non avec elle-même, mais avec une donnée que la pensée pose extérieurement à elle-même, un *suppôt*, une substance. Elle n'a d'ailleurs la valeur que d'une vraisemblance. « Si, alors que tant de gens ont dit tant de choses sur les dieux et sur l'origine de l'univers, nous ne sommes pas capables de fournir, pour notre part, des raisonnements qui de tous points et de toute manière soient d'accord avec eux-mêmes (πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους) et vérifiés selon une méthode rigoureuse, il ne faut pas s'en étonner ; mais si nous produisons

des raisonnements qui ne le cèdent en vraisemblance à aucun, il faut s'en contenter et se souvenir que moi qui vous parle et vous qui me jugez nous avons une nature humaine, de sorte que nous devons accepter sur ces questions *la vraisemblance mythique* (mot à mot : le mythe vraisemblable, τὸν εἰκὼς μῦθον), et ne rien chercher au delà [1]. » Car cette méthode d'exposition, qui est toute faite d'hypothèses, et consiste non en brèves questions suivies de brèves réponses, mais en discours continus, c'est le mythe, ou récit légendaire et conjectural. Il est d'un emploi nécessaire pour qui se place au point de vue du devenir psychique et de l'existence dans l'espace, au point de vue de la science appliquée, et de la science du mouvement. Il ne faut pas perdre de vue, lorsqu'on étudie la science platonicienne du mouvement, cette distinction logique entre une science certaine et une science conjecturale. Mais si la nouvelle forme de la science qui apparaît maintenant trouve son expression naturelle dans les mythes, ce n'est pas à dire que le mythe doive être tenu chez Platon pour une simple création fantastique de l'imagination : il faut chercher s'il n'y a pas, dans la philosophie platonicienne du mouvement, des règles méthodiques des conjectures, une théorie de l'hypothèse.

1. *Timée*, 29 c-d.

La science du mouvement doit commencer par une classification des mouvements : car l'idée de mouvement n'est pas une idée simple, et comprend plusieurs espèces. Dans la *République*[1], Platon distingue deux sciences du mouvement : l'astronomie, définie comme science des mouvements qui sont visibles, et la musique, définie comme science des mouvements qui frappent le sens de l'ouïe. Mais Platon, se plaçant à un point de vue pédagogique et tout provisoire, se contente, dans la *République*, de reprendre, en la modifiant seulement sur un point de détail (la distinction de la géométrie plane et de la géométrie dans l'espace), la classification, traditionnelle dans l'école pythagoricienne, des quatre sciences fondamentales : arithmétique, géométrie, astronomie et musique. Et la séparation de l'astronomie et de la musique ne saurait présenter un caractère rigoureux, puisqu'elle ne repose que sur une différence sensible, celle de la vue et de l'ouïe. C'est ce que Platon, d'ailleurs, reconnaît sous une forme à peine voilée : après avoir déclaré « que le mouvement présente non pas une, mais plusieurs formes », il ajoute : « Quant à énumérer toutes les formes du mouvement, celui qui est savant (ὅστις σοφός) saura peut-être le faire[2]. » Or c'est ainsi, ou d'une manière analogue, que s'exprime Platon chaque fois que, parlant par la

1. *République*, VII, 530 *c d*.
2. *République*, VII, 530 *c*.

bouche de Socrate, il se réserve le droit, pour plus tard, d'approfondir ou de développer sa doctrine [1], et, dans les *Lois* [2], par la classification des dix formes du mouvement, il a tenu la promesse implicitement faite dans la *République*. Tout d'abord, il faut distinguer entre deux mouvements. Le mouvement qui se meut soi-même, tel que le moteur soit à la fois moteur de soi-même et de ce qu'il meut, c'est, on le sait déjà, par définition, le mouvement psychique [3]. Le mouvement qui est mû par autre chose que soi, tel que le moteur ne fasse que transmettre un mouvement qui lui est communiqué nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) [4] par un choc extérieur, ce ne saurait donc être que le mouvement corporel [5]. Et il semble bien que ce soit au mouvement corporel que Platon fasse allusion, dans le *Théétète*, lorsqu'il distingue entre « deux formes du mouvement, chacune infinie en quantité, qui ont l'une la propriété d'agir, l'autre la propriété de pâtir [6] », ainsi que

1. Cf. *Euthydème*, 290 *c*, 291 *a*. ΚΡ. Τί λέγεις σύ, ὦ Σώκρατες; ἐκεῖνο τὸ μειράκιον τοιαῦτ' ἐφθέγξατο; ... — ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τόδε γ' εὖ οἶδ' ὅτι οὔτ' Εὐθύδημος οὔτε Διονυσόδωρος ἦν ὁ εἰπὼν ταῦτα. ἀλλ', ὦ δαιμόνιε Κρίτων, μή τις τῶν κρειττόνων παρὼν αὐτὰ ἐφθέγξατο. — *Charmide*, 169 *a*. Μεγάλου δή τινος, ὦ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται, πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὑτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν, ἀλλὰ πρὸς ἄλλο, ἢ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ. — Cf. *Parménide*, 135 *a b*.

2. *Lois*, X, 893 *b*, sqq.

3. *Lois*, X, 895 *c*, 896 *a*.

4. *Tim.*, 46 *c*.

5. *Lois*, X, [illegible]

6. *Théétète*, [illegible]

dans le *Timée*, lorsqu'il écrit : « Il est difficile, ou plutôt impossible, que le mobile soit sans le moteur, le moteur sans le mobile ; en l'absence de ces deux termes, il n'y a pas de mouvement [1] ». Car l'âme est activité pure ; en elle le moteur est, en même temps, mobile ; le corps est au contraire passif, et son activité n'est qu'une activité transmise par le choc. L'âme est donc antérieure au corps ; car le mouvement passif suppose toujours l'existence d'un mouvement antérieur, et si ce mouvement antérieur est lui-même un mouvement transmis, et ainsi de suite, la régression va à l'infini : le mouvement corporel, qui se communique dans le choc suppose donc le mouvement psychique, qui est spontané [2]. Mais ce n'est pas assez dire. En réalité, sauf cette différence, assurément fondamentale, que l'âme est active, et le corps passif, il est souvent difficile d'apercevoir en quoi diffèrent, chez Platon, la définition de l'âme et celle du corps. Lorsque Aristote définit le corps, ce qui comporte le développement en tous sens (τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν)[3], et lorsque Speusippe définit l'âme, en termes presque identiques, ce qui se développe en tous sens (τὸ πάντῃ διαστατόν)[4], leur terminologie est platonicienne. C'est en des

1. *Timée*, 57 *e*.
2. *Lois*, X, 894 *d*, sqq. — Cf. *Phèdre*, 245 *c d*.
3. *Physique*, Γ, 5, 204 *b*, 20.
4. Jamblique, *ap. Stob. Ecl.* I, 862.

termes voisins de ceux-là que Platon définit l'âme dans le *Timée* : « Le démiurge, ayant placé l'âme au centre, la développa dans toute l'étendue de l'univers » (διὰ παντός... ἔτεινε)[1]. De même encore il est dit que « l'âme est déployée en tous sens du centre aux extrémités de l'univers » (ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλεκεῖσα)[2]. Mais alors ce qui est vrai de l'âme du monde est également vrai du corps universel, car l'extension du mouvement en tous sens suppose l'extension du lieu en tous sens : le corps ne se distingue de l'âme que comme le visible de l'invisible. Dans le corps l'âme est saisissable, dans le mouvement corporel le mouvement psychique est représenté; et telle est la seule interprétation que l'on puisse donner aux deux mythes de la *République* et du *Timée*. « A travers la terre et l'universalité du ciel, est-il dit dans la *République*[3], s'étend (τεταμένον) une lumière droite comme une colonne... Selon le milieu de la lumière s'étendent (τεταμένα) les extrémités des liens du ciel, venant du ciel : car cette lumière est le lieu du ciel, et contient toute la circonférence, comme les bandes de fer les côtés d'une trirème : et des extrémités s'étend (τεταμένον) le fuseau de la nécessité. » De la lumière droite, qui symbolise l'âme, axe du monde,

1. *Timée*, 34 *b*.
2. *Timée*, 36 *e*.
3. *République*, X, 616 *b c*.

des liens qui la relient avec le ciel, et qui sont, eux aussi, d'essence spirituelle, enfin du fuseau de la nécessité qui symbolise le corps universel, il est également vrai de dire qu'ils s'étendent ou se développent dans l'espace. De même dans le *Timée* [1] : « Le démiurge, ayant placé l'âme au centre du corps universel, la développa à travers le corps tout entier, et se servit encore d'elle pour envelopper le corps extérieurement ». Dans l'un et l'autre mythe, le corps et l'âme sont donc coextensifs l'un à l'autre: il ne suffit plus de poser entre le mouvement corporel et le mouvement psychique une relation d'effet à cause ; il est plus exact de dire qu'ils symbolisent l'un avec l'autre. L'âme est sans doute antérieure au corps comme la chose signifiée est antérieure au symbole; cependant, parce que nous parlons souvent au hasard εἰκῇ, par conjecture [2], nous pouvons commencer par la connaissance du corps et nous en servir comme d'un moyen pour la connaissance indirecte de l'âme. Mais il y a plusieurs espèces de mouvements corporels ; la science du mouvement ne saurait être achevée, tant qu'elle ne connaît pas la nature distincte de toutes ces espèces.

Sur quel principe fonder une théorie des espèces du mouvement physique ? Anaxagore avait établi

1. *Timée*, 34 *b*.
2. *Timée*, 34 *c*.

déjà que la pensée organise et gouverne le monde[1]; il était donc permis de supposer que la pensée, l'idée du meilleur, servirait, chez lui, de principe explicatif et d'hypothèse directrice. « Si la terre est au centre de l'univers, ce doit être parce qu'il est meilleur (ἄμεινον) qu'elle soit située au centre ;... de même, au sujet du soleil, de la lune et des autres astres, de leurs vitesses relatives, de leurs phases et des autres phénomènes qu'ils présentent, je m'attendais à apprendre en quel sens il est meilleur que les choses se passent comme elles se passent[2]. » Mais Anaxagore a été infidèle à son principe. « Je tombai, dit le Socrate du *Phédon*, du haut de mon espérance, lorsque, poursuivant ma lecture, je vis un homme qui ne recourait jamais à la pensée » pour expliquer les phénomènes, mais toujours « à l'air, à l'éther, à l'eau et à d'autres actions inintelligibles (ἄτοπα)[3] ». *La propriété d'être disposé de la meilleure façon possible* (τὴν... τοῦ ὡς ἐγὼν τε βέλτιστ' αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν), nulle ne la cherche ni ne lui attribue une efficacité divine (δαιμονίαν), mais on pense trouver quelque Atlas plus puissant, plus immortel, plus propre à tout unir, on croit en vérité que le bien et la convenance ne peuvent ni unir ni relier[4] ».

1. *Phédon*, 97 *b*, sqq.
2. *Phédon*, 97 *e*, 98 *a*.
3. *Phédon*, 98 *b c*.
4. *Phédon*, 99 *b c*.

Puisque la pensée est antérieure au corps, et que le corps est le symbole, l'expression visible de la pensée, le principe d'Anaxagore, le principe du *bien*, est vrai ; mais, après Anaxagore, l'application en est encore à chercher. Dans le *Phédon*, dans le *Timée*, dans les *Lois*, Platon a tenté, sous une forme très générale et très brève, l'application du principe. Quant à sa forme, l'univers est sphérique, parce que l'univers est la totalité des choses, le contenant de toutes choses, et que la figure sphérique est celle à laquelle toutes les figures sont inscriptibles[1] ; — parce que la figure sphérique est la « plus semblable à elle-même », est telle qu'une portion quelconque de la surface soit indiscernable de n'importe quelle autre portion de dimensions égales, et telle aussi que tous les points superficiels soient à égale distance d'un *centre*. Si la terre, elle-même sphérique, à l'image de l'univers, demeure immobile au centre, ce n'est pas non plus par l'effet d'une résistance matérielle, d'une *nécessité* extérieure, c'est parce que la terre et le ciel sont, l'une et l'autre, des sphères, semblables de tous points à elles-mêmes, et parce que, par suite, il n'y a pas de *raison* pour que la terre incline dans une direction ou dans une autre[2]. C'est ainsi que la figure de l'univers et de la terre, l'immobilité de la terre au

1. *Timée*, 33 *b* : τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα.
2. *Phédon*, 108 *e*, 109 *a*. — *Timée*, 62 *e*, 63 *a*.

centre de l'univers sont déduites de considérations d'harmonie et de convenance.

Mais l'univers corporel se meut : car le corps a pour essence de représenter visiblement les mouvements invisibles de l'âme. Or l'idée est immobilité : l'immobile vaut mieux que le mobile. Donc le mouvement qui convient à la sphère céleste, c'est celui qui ressemble le plus à l'immobilité, qui concilie le mouvement et le repos, le mouvement de révolution sur soi-même (ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ) [1] ; et ce mouvement comprend en lui l'identité et la différence, l'unité et la multiplicité. « Nous apprenons que, dans sa rotation, ce mouvement, emportant à la fois le plus grand et le plus petit des cercles, se répartit selon une proportion réglée aux plus grands et aux plus petits, se faisant proportionnellement plus grand et plus petit. Aussi ce mouvement est-il la source de toutes les merveilles de l'univers (τῶν θαυμαστῶν ἀπάντων), il communique en même temps aux grands et aux petits cercles des lenteurs et des vitesses qui se conviennent entre elles (ἡμελεγμένα), phénomène que l'on pourrait préjuger impossible [2] ». Le mouvement sphérique rend possible une pluralité de mouvements qui diffèrent par la grandeur des cercles parcourus, par la vitesse des parcours, par la

1. *Timée*, 34 *a*. — *Lois*, X, 893 *c* : ἐν μιᾷ ἕδρᾳ, ἐν ἑνί. — Cf. *République*, IV, 436 *c*, sqq.
2. *Lois*, X, 893 *c d*.

direction enfin : car le mouvement de révolution d'une sphère sur elle-même peut se faire en une infinité de sens différents. Or toutes ces différences sont réalisées dans le ciel visible : les planètes sont d'abord emportées, toutes ensemble, par le mouvement circulaire universel, qui est le mouvement diurne du ciel des étoiles fixes ; puis chacune a son mouvement propre, de direction oblique, et généralement contraire, par rapport à lui [1]. Deux espèces de mouvements circulaires, par leurs combinaisons, suffisent à rendre compte des apparences célestes : le mouvement de révolution sur soi-même, en premier lieu, et, en second lieu, le mouvement de révolution autour d'un centre. « On dit que sont mus en plusieurs lieux (κινούμενα ἐν πόλλοις) les objets qui, mus d'un mouvement de translation, passent constamment d'un lieu à un autre, soit toujours selon un même centre (ἑνὸς ῥάστιν κέντρου κεκτημένα), soit selon plusieurs centres, s'il y a rotation (τῷ περικυλινδεῖσθαι) [2] ». Il semble qu'il y ait, dans cette distinction, à n'en pas douter, allusion à la théorie des épicycles, naissante sans doute à l'époque où Platon écrivit les *Lois*. C'est donc ici le lieu d'insister sur ce point que Platon a toujours donné dans ses écrits le caractère mythique aux représentations cosmographiques des mouvements célestes, soit afin de rendre

1. *Timée*, 36 *c d*, et *passim*.
2. *Lois*, X, 893 *d e*.

possible telle simplification qui pourra lui sembler bonne pour la commodité de l'exposition : le mythe de la *République*, par exemple, permet de représenter les révolutions des planètes, abstraction faite de la déclinaison [1], — soit afin de se réserver la liberté de varier dans l'exposition de théories qui ne sont que des conjectures, des hypothèses explicatives : la conception d'épicycles dont les centres mobiles décriraient des cercles concentriques à la sphère céleste est contradictoire avec la description des mouvements célestes contenue dans le *Timée* [2]. L'essentiel est,

1. *République*, X, 616 *c*, sqq.

2. C'est là une variation importante dans la pensée de Platon, car on ne saurait voir ici l'expression de la combinaison de deux mouvements : l'un de révolution sur soi-même, l'autre de rotation avec déplacement (*Timée*, 40 *a b*), mais bien de deux mouvements de rotation avec déplacement. Maintenant faut-il admettre que Platon, dans les [illegible] comme l'auteur de l'*Épinomis* (987 [illegible]) [illegible], le ciel des étoiles fixes? C'est la théorie de MM. Schiaparelli et Tannery : [illegible] qu'ils invoquent [illegible] [illegible] théorie. Des mouvements célestes, écrit Platon (*Lois*, VII, 822 *a*) : le plus rapide apparaît faussement comme le plus lent, et inversement [illegible] Phrase qui suppose, nous dit-on, l'adoption par Platon de la théorie d'Éphante selon laquelle les vitesses décroissent de la terre jusqu'au ciel des fixes, immobile. Mais, d'abord Platon s'exprimerait plus exactement, dans cette hypothèse, s'il disait que « l'immobile est pris pour le mobile » et non pas seulement le plus lent pour le plus rapide. De plus, dans la théorie platonicienne, la vitesse du ciel des fixes n'est pas mesurée comme vitesse, elle sert de point de comparaison, d'unité de mesure aux autres vitesses; le plus rapide, le plus lent, c'est le plus rapide, le plus lent par rapport au mouvement diurne d'Orient en Occident. La proposition se laisse donc parfaitement interpréter dans l'hypothèse du *Timée* (*cf.* 39 *a b* : [illegible]) où les vitesses vont décroissant jusqu'au ciel des fixes exclusivement, dont la vitesse de révolution sur soi-même est relativement très grande.

sous une forme mythique, d'insister sur l'objet vrai de l'astronomie. Le ciel, objet de l'astronomie, est, idéalement, un système harmonique de mouvements circulaires qui soutiennent entre eux des relations d'identité et de différence ; et, pour le véritable savant, il est indifférent de savoir si ces mouvements sont produits par des impulsions ou des nécessités physiques ; ces actions matérielles sont pour lui comme si elles n'étaient pas. Au point de vue où se place l'astronomie vraie, les mouvements circulaires des parties de la sphère céleste ne sont que par l'intelligibilité de leurs relations mutuelles, là est leur cause intelligible et « divine » : ils sont parce qu'ils constituent un système harmonique.

Mais cette harmonie provient de deux causes : l'uniformité et la périodicité des mouvements célestes. Ils sont uniformes (κατὰ ταὐτά) [1]. Car à cette condition seule ils peuvent recevoir une définition scientifique ; l'uniformité d'un mouvement constitue une nouvelle alliance, dans ce mouvement, de la mobilité et de l'immobilité. Mais alors, puisqu'ils sont circulaires, ils sont périodiques, ils reviennent aux mêmes points de l'espace après des temps égaux. Grâce à cette périodicité, une mesure du temps est possible, et, par suite enfin, une science du mouvement. La science du nombre suppose deux

1. *Le Politique*, 269 *e*. — *Timée*, 34 *a*, 36 *c*, 40 *b*. — *Lois*, X, 898 *a*, — et *passim*.

conditions, deux principes élémentaires : la relation d'identité ou d'égalité, qui est par rapport à soi, c'est-à-dire absolue ; la relation de différence ou d'inégalité, qui est par rapport à autre chose que soi, c'est-à-dire relative : tout nombre est une relation à l'unité. Cela est symbolisé, sous les espèces du mouvement, dans le ciel visible. La science du mouvement suppose deux formes élémentaires du mouvement : l'une, définie par l'identité, mouvement de révolution sur soi ; l'autre, définie par la différence, mouvement de révolution avec déplacement dans l'espace[1]. Par rapport au premier mouvement, tous les autres sont mesurés. Le jour, durée de la révolution de la sphère céleste sur elle-même, est l'unité naturelle de mesure du temps ; et chacune des révolutions planétaires fournit une unité de mesure dérivée, multiple de celle-là. Le retour de la lune à son point de départ produit le mois, le retour du soleil à son point de départ produit l'année[2] ; de même chaque planète, dans son mouvement circulaire, détermine un cycle d'une durée plus ou moins étendue ; un cycle différent est encore défini lorsque le soleil et la lune sont revenus, l'un et l'autre en même temps, à une même position relative[3] ; enfin la grande année

1. *Timée*, 36 *c*.
2. *Timée*, 39 *c*.
3. Cf. *République*, IX, 588 *a*.

(ὁ τέλεος ἐνιαυτός) se produit lorsque toutes les révolutions célestes ramènent en même temps toutes les planètes à leur point de départ[1]. Par l'intermédiaire du ciel visible, le temps trouve sa mesure, et l'on peut aller jusqu'à dire que le temps est créé en même temps que le ciel[2]. Car la durée indéterminée ne devient temps, comme l'infini ne devient quantité, que lorsqu'il est mesuré[3]. Par la comparaison des temps et des espaces, la comparaison des vitesses et des lenteurs, la connaissance des mouvements devient possible : l'astronomie se définit, non comme l'observation, par les sens, des mouvements du ciel visible, mais comme la connaissance idéale du mouvement et du repos, ou, plus précisément, de la vitesse et de la lenteur[4].

Si l'opposition de la vitesse et de la lenteur est irréductible, et fonde une forme nouvelle de la science, toutes les autres oppositions sensibles, en revanche, se réduisent à celle-là : la science du mouvement n'est pas seulement fondamentale, elle est unique. La musique, en tant que distincte de l'astronomie, se fonde sur l'opposition de l'aigu et

1. *Timée*, 39 *d*.
2. *Timée*, 37 *d*, 38 *b c*.
3. Cf. *Timée*, 39 *c d*, au sujet des révolutions planétaires dont les hommes n'ont pas calculé la durée : οὐκ ἴσασι χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας.
4. *République*, VII, 529 *d* : τὸ ὀν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδύτης. — Cf. *Théétète*, 156 *c*, — et *passim*. — V. *Lachès*, 192 *b*, une définition de la vitesse : τὴν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πολλὰ διαπραττομένην δύναμιν.

du grave : comme la vitesse est par rapport à la lenteur, la lenteur par rapport à la vitesse, de même l'aigu est par rapport au grave, le grave par rapport à l'aigu. Mais, en dernière analyse, cette proportion apparente se réduit à une identité. Le son aigu est un mouvement rapide de l'air ; le son grave, un mouvement lent[1]. La relation de l'aigu et du grave est l'apparence (φαίνεται) de la relation du rapide et du lent. Lorsque, d'ailleurs, le mouvement est égal à lui-même, il y a son musical ; lorsqu'il est inégal, il y a simple bruit. Lorsque deux mouvements, de vitesse inégale à leur point de départ, tendent vers des vitesses égales, ils produisent un seul son musical, ils sont harmoniques[2]. En résumé, l'objet de la musique, comme de l'astronomie, c'est un système harmonique de mouvements : comme le système, également harmonique, des mouvements célestes, il est fondé sur la nature idéale des choses. Ou, plus exactement, entre le système des mouvements sonores et celui des mouvements visibles dans le ciel, il y a non pas seulement analogie, mais identité. La musique explique pourquoi, sur le nombre infini de mouvements circulaires que la sphère céleste contient en soi, à titre de possibilités, certains mouvements seulement, en nombre fini, ont été réalisés : les intervalles qui séparent les

1. *Timée*, 67 *b*.
2. *Timée*, 80 *a b*.

orbites des planètes sont proportionnels aux intervalles qui séparent les sons sur l'échelle musicale[1]. L'objet de la musique se résout dans l'objet de l'astronomie, l'acoustique se confond avec la mécanique.

Ce qui est vrai de la différence de l'aigu et du grave est vrai de toutes les différences sensibles, de l'opposition du chaud et du froid, du dur et du mou, du poli et du rude, du plaisir et de la douleur, et ainsi de suite[2]. Toutes ces qualités sensibles, admettant le plus et le moins, des degrés d'intensité, sont susceptibles de mesure; et cela est particulièrement vrai de la différence du lourd et du léger, qui paraît fondamentale. Il semble qu'un corps soit essentiellement une masse (ὄγκος), et, d'autre part, la balance paraît être un instrument de précision. Mais, en vérité, la relation du lourd au léger est une relation analysable et réductible. Si le lourd et le léger devaient être des qualités irréductibles, il faudrait qu'il y eût dans la nature un haut et un bas absolus; or cela est contradictoire avec la configuration sphérique de l'univers. Pour un observateur placé au centre mathématique de l'univers, tous les points de la surface de la sphère céleste sont équidistants, sans que l'un puisse être

1. *Timée*, 35 *b c*; 36 *d*. — Cf. *République*, X, 617 *b*.

2. *Timée*, 61 *c*, sqq. — Cf. *Lois*, X, 897 *a b*: αὔξησιν καὶ φθίσιν καὶ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν καὶ τούτοις ἑπομένας θερμότητας, ψύχεις, βαρύτητας, κουφότητας, σκληρὸν καὶ μαλακὸν, λευκὸν καὶ μέλαν, αὐστηρὸν καὶ γλυκύ.

dit inférieur, l'autre supérieur. Pour un observateur placé à la surface de la sphère, et emporté par le mouvement de révolution de l'univers, le même point de l'espace est situé tantôt en haut, tantôt en bas[1]. Le lourd et le léger sont des expressions sensibles, de mauvaises façons de parler, de mauvaises habitudes de langage. Il reste à interpréter le langage des sens, et à expliquer scientifiquement la distinction non scientifique du lourd et du léger (ἔθη... ὠκεμάθη ταῦτα καὶ ἐν οἷς ὄντα εἰθίσμεθα δι' ἐκεῖνα καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον οὕτω διαιρούμενοι λέγειν). Pour cela, il faut recourir à de pures considérations de mécanique. Première loi : la cause du mouvement est l'inégalité ; dans les corps physiques, l'inégalité se réduit à la différence des éléments polyédriques constitutifs, et les corps tendent vers un état d'équilibre où chaque espèce de corps serait séparée des autres et occuperait une place distincte dans l'univers[2]. Mais, dans cette hypothèse, comment expliquer la perpétuité du mouvement dans l'univers? Par l'effet d'une seconde loi[3]. Puisque la

1. *Timée*, 62 *c*, sqq. — Au contraire, *République*, IX, 584 *d* : Νομίζεις τι... ἐν τῇ φύσει εἶναι τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω, τὸ δὲ μέσον ; — Ἔγωγε. — Οἴει οὖν ἄν τινα ἐκ τοῦ κάτω φερόμενον πρὸς μέσον ἄλλο τι οἴεσθαι, ἢ ἄνω φέρεσθαι, καὶ ἐν μέσῳ στάντα, ἀφορῶντα ὅθεν ἐνήνεκται, ἄλλοθί που ἂν ἡγεῖσθαι εἶναι, ἢ ἐν τῷ ἄνω μὴ ἑωρακότα τὸ ἀληθῶς ἄνω ; ..... Ἀλλ' εἰ πάλιν γε... φέροιτο, κάτω τ' ἂν οἴοιτο φέρεσθαι καὶ ἀληθῆ οἴοιτο ; — Πῶς γὰρ οὔ ; — Οὐκοῦν ταῦτα πάσχοι ἂν πάντα διὰ τὸ μὴ ἔμπειρος εἶναι τοῦ ἀληθινῶς ἄνω τε ὄντος καὶ ἐν μέσῳ καὶ κάτω. C'est donc que Platon ne parle pas ici le langage de la science exacte.

2. *Timée*, 52 *e*, 53 *a* ; 57 *e*, 58 *a* ; 63 *b*.

3. *Timée*, 58 *a*, sqq.

matière de l'univers est et doit demeurer contenue dans une forme sphérique, il faut que le mouvement circulaire de l'univers soit accompagné d'une contraction sur soi-même, et ne laisse jamais, dans l'univers, un espace vide. Alors, parce que les espèces différentes ne sont pas composées d'éléments de même grandeur, et, par suite, laissent entre ces éléments des interstices plus ou moins grands selon la nature des éléments, il est nécessaire que les éléments plus petits pénètrent dans les intervalles des plus grands : il y aura mouvement perpétuel de décomposition et de recomposition, de dissociation et d'association (διάκρισις, σύγκρισις). A ce point de vue, la distinction du lourd et du léger prend un sens nouveau [1]. Il faut dépenser de la force pour séparer l'identique de l'identique, l'égal de l'égal; et, dans ces conditions, étant donnée une certaine masse d'un corps, il faut moins de force pour la déplacer que pour déplacer, par exemple, deux fois cette masse. Pour chaque corps, en tant qu'il est situé par rapport à d'autres corps dans une relation définie, il y a donc un bas et un haut. Mais ce ne sont pas là des qualités absolues de l'espace, plus que le lourd et le léger ne sont des qualités irréductibles des corps : ce qui est lourd en un lieu est léger en un autre. Les lois de la pesanteur sont de pures lois méca-

1. *Timée*, 63 *c*, sqq.

niques: la considération de la masse, ou du poids, d'un corps, se réduit à la considération d'un double mouvement d'association et de dissociation.

D'où il suit, semble-t-il, qu'il n'y a rien de fixe dans la nature des corps, que la mobilité est leur essence même. C'est la condition à laquelle est possible une explication scientifique des phénomènes de la nature : car ce qui est fixe par définition, c'est l'espace, et l'espace n'est pas, en soi, objet de connaissance, il ne devient connaissable que dans les figures qui sont décrites en lui par un mouvement. Un corps sensible (σῶμα) n'est connu, d'une manière, d'ailleurs, toujours hypothétique et purement vraisemblable, que lorsqu'il a été résolu en une somme de mouvements composants. C'est bien ce qui paraît ressortir de la théorie platonicienne de la vision. « Ce que l'on appelle couleur... n'est pas quelque chose qui existe, soit en dehors de tes yeux, soit en tes yeux; il ne faut pas lui assigner une position (χώραν), car déjà la couleur serait soumise à un ordre, elle serait immobile, et ne deviendrait pas (mot à mot : elle ne deviendrait pas en devenir, [illegible]). » Et de même dans le *Timée* : les dieux, afin qu'il y ait couleur et sensation visuelle, prennent le feu, et cette espèce de feu dont la propriété est d'être non calorifique, mais lumi-

1. *Théétète*, 153 c.

neuse, et font en sorte qu'elle devienne un corps (σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι). Pour cela (en effet, γάρ), ils distinguent deux mouvements ignés : l'un intérieur, l'autre extérieur à nous, et « par la rencontre de ces mouvements semblables et leur combinaison, *un corps se constitue* dans la direction des yeux » [1]. Un corps n'est donc, en dernière analyse, qu'une apparence, produit d'une *machination* ou d'une illusion divine : un corps, c'est un concours de mouvements.

Mais les mouvements qui servent à rendre compte des formes diverses de la sensation ne sont plus des mouvements circulaires, ce sont des mouvements rectilignes. Car on a vu que toutes les qualités sensibles se réduisent à des phénomènes d'association et de dissociation ; or l'association et la dissociation supposent le choc, et le choc ne saurait se produire dans un système de mouvements circulaires concentriques. « Lorsque des objets se rencontrent, si le mobile rencontre un objet immobile, il est dissocié, s'il rencontre des objets qui vont à la ren-

1. *Timée* 45 *b c*. Noter l'emploi du verbe : μηχανᾶσθαι, qui signifie produire une illusion par des procédés méthodiques. Μηχανή signifie : procédé ou artifice, *République*, III, 415 *c* ; V, 460 *c* ; et *passim*. La *mécanique*, μηχανοποιία, ou θαυματοποιία, entendue en ce sens (*République*, X. 602 *d*; *Gorgias*, 512 *b*; *Sophiste*, 235 *b*.) est une section importante de la science grecque. — Cf. *Timée*, 47 *a* : νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, elles ne produisent pas le nombre, elles produisent l'apparence sensible du nombre. — Cf. *Timée*, 54 *b* : προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα ἐξ ὧν τό τε τοῦ πυρὸς καὶ τὰ τῶν ἄλλων σώματα μεμηχάνηνται.

contre l'un de l'autre, il s'unit à eux en un seul corps et s'associe à eux dans leur intervalle [1]. » D'où suivent l'accroissement et la diminution (αὔξησις, φθίσις), l'apparition et l'évanouissement (γένεσις, ἀπόλλυσις). Par l'analyse de ces divers mouvements, s'oppose à la mécanique du mouvement circulaire, qui ne cherche pas la cause et l'origine des mouvements qu'elle considère, mais les prend pour éternels, et étudie la relation de leurs configurations et de leurs mouvements, une mécanique du mouvement rectiligne, qui explique chaque mouvement en remontant à des mouvements antérieurs comme aux causes de ce mouvement, et se place au point de vue de la communication du mouvement par le choc [2].

Le mouvement rectiligne n'est donc pas continûment rectiligne : il n'est pas davantage uniforme, puisqu'il est soumis, par définition, à des altérations provenant de causes extérieures ; il n'est pas périodique [3] ; et cependant il se prête à une espèce d'explication scientifique. Il y a donc deux principes scientifiques distincts : le principe du *bien* ou de l'harmonie, en d'autres termes de l'uniformité et de la périodicité, et le principe de la *nécessité*, en

1. *Lois*, X, 893 *e*.
2. Voir notamment *Timée*, 40 [illegible].
3. *Lois*, X, [illegible] μηδὲ ἐν ταὐτῷ μηδὲ περὶ ταὐτὰ μηδὲ πρὸς ταὐτὰ μηδ' ἐν ἑνὶ φερομένη μηδ' ἐν κόσμῳ μηδ' ἐν τάξει μηδὲ ἔν τινι λόγῳ κίνησις.

d'autres termes, de la causalité externe, de la succession dans le temps et de la juxtaposition dans l'espace. Ces deux principes n'ont pas une valeur égale : l'un doit être subordonné à l'autre, et il faut toujours tenter de réduire le principe de la nécessité au principe de l'harmonie. C'est ainsi que, dans le *Timée*, les mouvements rectilignes sont conçus comme les conséquences et les dérivations du mouvement périodique primitif [1]. C'est ainsi que, dans le *Politique* [2], une tentative plus hardie est faite pour universaliser, en quelque sorte, le principe de la périodicité ; les mouvements qui nous apparaissent comme non périodiques rentreraient en réalité dans une période, si longue seulement qu'elle dépasse la portée de nos moyens d'observation individuelle. Mais, d'une part, Platon pose en principe que tout ce qui est de nature corporelle contient un élément d'irrégularité : si tout doit être périodique dans l'univers, du moins cette irrégularité fondamentale doit se traduire par la distinction de deux directions inverses du mouvement ; tous les mouvements de l'univers sont appelés à se répéter, mais alternativement dans un sens et dans l'autre. Et, d'autre part, cette hypothèse elle-même n'est émise que sous la forme poétique et légendaire du mythe. L'opposition, dans l'univers, de la certitude

1. *Timée*, 58 *a*, sqq.
2. *Le Politique*, 268 *d* sqq.

et de la conjecture, de la vérité et de l'apparence est irréductible. L'astronome a beau connaître un ciel intelligible, il n'en voit pas moins un ciel sensible, dont l'irrégularité et l'anomalie sont la loi [1]. Le musicien a beau connaître les rapports simples des sons, qui sont des idées et des nombres, il se fie toujours à son oreille pour accorder son instrument [2]. C'est encore cette opposition qui se retrouve dans les deux formes de la science du mouvement; et afin de comprendre comment l'opposition de la vérité et de l'apparence peut légitimement se ramener à celle des deux principes de l'harmonie ou du bien, et de la nécessité, il faut se reporter à la méthode symbolique, extrêmement subtile, que Platon emploie pour arriver, par l'observation des mouvements corporels, à la connaissance indirecte des mouvements de l'âme.

Entre chaque configuration du mouvement visible et chaque espèce de l'activité invisible de l'esprit, il doit y avoir symbolisme, puisque le corps est par définition le symbole de l'âme. Il est, par exemple, impossible de dire ce qu'il faut entendre par « le mouvement de la pensée » (νοῦ κίνησις) [3]; mais il est possible, en revanche, de dire, en observant les mouvements corporels, à quel mouvement

1 *République*, VII, 530 *a b*.
2 *République*, VII, 531 *a*, sqq.
3 *Lois*, X, 897 *d*.

ressemble la pensée pure (ᾗ προσέοικε κινήσει νοῦς), quel est, parmi les mouvements visibles, celui qui symbolise la pensée pure. Le premier parmi les mouvements corporels est le mouvement circulaire en un seul lieu, ou de révolution sur soi-même. Or ce mouvement est celui qui est commun à la sphère céleste tout entière, le mouvement diurne d'Orient en Occident : il ne comporte pas d'erreur, parce qu'il est le mouvement primitif, celui par rapport auquel tous les autres sont définis, et dont la révolution sert d'unité de mesure à toutes les autres. De plus, il est le seul mouvement qui concilie en soi avec le mouvement le repos, avec le changement l'identité, puisqu'il ne se déplace pas dans l'espace, et qu'il est uniforme. Ce sont autant de ressemblances avec la pensée pure, qui est affirmation de l'identité [1], et qui, comme réflexion sur soi, implique les deux conditions du mouvement et du repos. Pour les deux raisons indiquées, il est désigné comme le mouvement de l'identité : il exprime la pensée pure et la science (νοῦς ἐπιστήμητε) [2]. — Au contraire, le mouvement circulaire avec déplacement, ou mouvement de rotation autour d'un centre, n'est pas simple comme le premier mouvement, il se subdivise dans la pluralité des mouvements planétaires : il est de l'ordre de la différence. De plus, il comporte

1. *Timée*, 40 *b* : περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διαοουμένῳ.
2. *Timée*, 37 *c*.

l'erreur. Car le mouvement apparent de chaque planète est le produit de deux mouvements : le mouvement diurne du ciel d'Orient en Occident et le mouvement propre de la planète, dirigé généralement en sens inverse du premier (pour négliger l'obliquité de ce second mouvement). Par suite, pour l'œil d'un observateur placé sur la terre, celle des planètes dont le mouvement propre est plus rapide est celle qui apparaît comme moins vite emportée par la révolution diurne de la sphère céleste en sens inverse ; le plus rapide apparaît comme le plus lent, le plus lent comme le plus rapide, le différent est pris pour le différent [1]. Les mouvements des planètes correspondent à un état de la connaissance qui est susceptible de vérité et d'erreur, qui atteint la vérité par la correction de l'erreur. Le système des mouvements planétaires, en tant que perçu par les sens, est un système d'apparences ; mais, par la substitution au ciel sensible d'un ciel intelligible, les apparences sont corrigées. Le jugement fondé en raison (δόξαι καὶ πίστεις... βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς) [2], n'ignore pas le monde sensible, mais il le critique, le corrige et le fonde.

En résumé, le mouvement circulaire, sous ses deux formes, en vertu de son uniformité et de sa périodicité, exprime les formes rationnelles de la

1. *Timée*, 39 a b; *Lois*, VII, 822 a.
2. *Timée*, 37 b c.

pensée. Mais si, à l'opposé du mouvement *identique* du ciel des fixes, les *différences* des mouvements planétaires peuvent être renversées, confondues, et produire l'erreur, c'est dans la mesure où ces mouvements sont sentis, où ils transmettent, par une combinaison de mouvements rectilignes, une impression à notre vue. Au point de vue du mouvement rectiligne correspond, dans le symbolisme platonicien, le point de vue de la sensation, de l'idée confuse et de l'erreur. « Les dieux... lièrent les mouvements périodiques de l'âme immortelle à un corps qui est soumis à un mouvement d'assimilation et de désassimilation. Et, emportés par la force du courant, ils n'étaient jamais ni victorieux ni vaincus, en même temps ils entraînaient et étaient entraînés par des chocs (βίᾳ), de sorte que l'être vivant était mû tout entier, mais sans ordre, au hasard (ἔπη τύχοι), et sans loi, selon les six mouvements[1]. » D'où les sensations, c'est-à-dire la forme irrationnelle de l'activité psychique ; et, comme le mouvement circulaire symbolise ce qui dans l'âme est rationnel, le mouvement rectiligne exprime l'élément irrationnel. A cause de tous les phénomènes qui se produisent alors, « l'âme devient pour la première fois déraisonnable (ἄνους) quand elle est liée à un

1. *Timée*, 43 *a b*. Les six mouvements, c'est-à-dire les six espèces du mouvement rectiligne, deux mouvements en sens contraires pour chaque dimension de l'espace.

corps mortel »[1] ; ou encore, comme il est dit dans les *Lois*, le mouvement qui ne contient ni uniformité ni périodicité, est symbolique de tout ce qui est irrationnel dans l'âme (ἀνοίας ἂν ἁπάσης εἴη ξυγγενής)[2]. Or il existe une différence notable entre la science des mouvements circulaires et la science des mouvements rectilignes. Expliquer en astronome les révolutions du ciel visible, c'est corriger les erreurs que la vue commet à ce sujet, c'est, à proprement parler, substituer au ciel visible un autre ciel où la régularité absolue règne. Mais expliquer la sensation en tant que telle, c'est lui assigner pour cause tels ou tels concours de mouvements rectilignes, sans se préoccuper de savoir si elle est vraie ou fausse, c'est expliquer l'erreur, sans se préoccuper de la corriger. « Lorsque les mouvements circulaires de l'âme rencontrent, extérieurement, une identité ou une différence, alors, affirmant l'identité et la différence à rebours de la vérité, elles deviennent fausses et irrationnelles (ἀνόητοι), nulle périodicité ne gouverne ni ne commande en elles »[3] : c'est l'expression, par

1. *Timée*, 44 *a*.
2. *Lois*, X, 898 *b*.
3. *Timée*, 44 *a*. — Les formes rationnelles sont périodiques, en ce sens qu'elles répètent la même affirmation au sujet d'objets identiques : l'idée est unité d'une multiplicité. Cf. *Parmenide*, 147 *d* : [illegible] ἐὰν δ' ἅπαξ ἐάν τε πολλάκις ταὐτὸν ὄνομα φθέγξῃ, πολλὴ ἀνάγκη σε ταὐτὸ καὶ λέγειν ἀεί ; — Cf. dans le mythe du *Phèdre* (247 *d*) : ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅση ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξεσθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ

l'emploi des symboles mécaniques, du point de vue de la sensation. « Lorsque des sensations, venues du dehors, par leur choc absorbent toute l'étendue de l'âme, alors les mouvements de l'âme, qui sont en réalité vaincus, semblent vainqueurs[1] »: c'est ce qui arrive lorsque l'attrait d'un plaisir, la crainte d'une douleur, produit l'apparence de la tempérance, c'est-à-dire de la résistance à l'attrait du plaisir, et l'apparence du courage, c'est-à-dire de la résistance à la douleur, quoique l'âme continue à posséder la réalité de l'intempérance et de la lâcheté : la sensation, c'est l'apparence de la vérité et l'apparence de la vertu. Mais, au point de vue de la représentation mentale où nous nous plaçons maintenant, l'erreur, la fausse certitude, est un état psychique, un mouvement de l'âme au même titre que la certitude bien fondée. On ne saurait mieux, dit Platon, comparer l'âme dans la sensation qu'à un homme qui, la tête en bas, les pieds en l'air, se trouve placé en face d'un autre homme ; dans cette position, pour l'un et pour l'autre,

θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ.

1. *Timée*, 44 *a* : τόθ' αὗται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι. — Cf. *Phédon*, 68 *e*, 69 *a*, sur la fausse tempérance : φοβούμενοι ... ἑτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι. καίτοι καλοῦσί γ' ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι. ἀλλ' ὅμως ξυμβαίνει αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν. — Cf. sur l'emploi des verbes : κρατεῖν, κρατεῖσθαι, *République*, IV, 444 *d*; VIII, 554 *d e*.

la droite de l'autre est prise (ῥαντάζεται) pour la gauche, la gauche pour la droite [1]. Mais c'est là, pour se servir encore d'une image familière à Platon, une illusion analogue à celles que produisent les miroirs, et dont l'optique fournit l'explication scientifique. Un miroir formé par une concavité demi-cylindrique, selon la position horizontale ou verticale qu'il occupe, renverse ou ne renverse pas la position relative de la droite et de la gauche des objets qu'il reflète ; et, par des combinaisons de mouvements rectilignes, on explique, en optique, qu'il doit en être ainsi [2]. Bref, le hasard (τύχη) et la nécessité (ἀνάγκη) signifient indifféremment, chez Platon, la communication d'un mouvement extérieur — c'est la définition *corporelle* de la nécessité, — ou la puissance innée et désordonnée (ὅπη ἔτυχεν..., ἀτάκτως) du désir [3]. Mais la nécessité fait partie intégrante de l'univers mobile, au même titre

1. *Timée*, 43 *e*.

2. *Timée*, 46 *a*, sqq. — Cf. *Théétète*, 193 *c* ; *République*, X, 596 *d e* ; *passim*.

3. Sur la double interprétation, matérialiste et spiritualiste, du mouvement *nécessaire*, cf. *République*, V, 458 *d* : ὑπ' ἀνάγκης... τῆς ἐμφύτου : la nécessité, c'est la force aveugle et innée du désir (cf. la division des facultés de l'âme, dans le *Phèdre*, 237 *d* : δύο... ἰδέα... [illegible] de l'[illegible] *République*, V, 458 *d* : ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις). — Dans *le Politique*, [illegible] *d*, 273 *b* : τὸ σωματοειδές et τὸ αὐτόματον, synonymes, sont assimilés à ce qui est nécessaire et inné (ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον). — Au point de vue de la *nécessité*, les sophistes qui disent que la réalité c'est l'usurpation (τὸ πλεονεκτεῖν) ont raison ; mais c'est qu'ils ignorent le point de vue de l'*harmonie* (*Gorgias*, 508 *a* : λέληθέ σε, ὅτι ἡ ἰσότης ἡ

que l'ordre et que l'harmonie. La science du mouvement y trouve un principe d'explication ; elle explique donc l'erreur, dont le mouvement rectiligne est le symbole [1]. La science détruit l'erreur, et explique pourquoi, tout en étant détruite par la raison, l'erreur sensible subsiste néanmoins.

En résumé, lorsqu'elle passe au point de vue de la représentation sensible, du devenir psychique et de l'existence dans le lieu, la dialectique déduit la légitimité d'une conception nouvelle de l'erreur, en même temps que d'une conception nouvelle de la science. A un premier point de vue, qui est celui de la science idéale, l'erreur n'est qu'un aspect, une face de la vérité ; ce sont deux façons d'exprimer la même vérité que de dire : A est A, ou bien : A n'est pas non-A, et l'affirmation de non-A n'est fausse que dans la mesure où, par là même que l'on distingue A de non-A, on conçoit la possibilité tout abstraite de confondre l'un avec l'autre. Mais il n'en va pas de même au point de vue de la science appliquée et de la représentation sensible. A son interlocuteur, qui conteste la possibilité de

γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται. — Cf. l'objection d'Aristote, *Métaphysique*, N, 4, 1091 *b*, 35, sqq. : συμβαίνει... τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι, καὶ μετέχειν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ φθαρτικοῦ.

1. Cf. *Cratyle*, 408 *c* : οἶσθ' ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεὶ, καί ἐστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής... οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τραχὺ καὶ τραγικὸν·ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη ἐστὶ, περὶ τὸν τραγικὸν βίον.

l'erreur, Socrate répond, dans le *Cratyle*[1] : « Peut-être tes observations sont-elles justes, au sujet des êtres dont il faut savoir s'ils sont, ou ne sont pas, constitués par un nombre donné ; soit par exemple l'idée du nombre dix (αὐτὰ τὰ δέκα), si l'on ajoute ou si l'on retranche au nombre dix », on ne se trompe pas pour cela, il arrive tout simplement que « le nombre dix est devenu un autre nombre » : l'erreur n'est qu'une autre vérité. « Mais il n'en est pas ainsi pour ce dont l'essence est qualitative et représentative (τοῦ δέ ποιοῦ τινος καὶ ξυμπάσης εἰκόνος) : alors la vérité (ὀρθότης) prend un autre sens, et il faut que la représentation ne rende pas tout ce qui est dans le modèle, pour qu'elle soit représentation (εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι). » Si un peintre, par exemple, savait donner à une représentation de Cratyle non pas une simple ressemblance extérieure avec Cratyle, mais encore la même constitution interne, la même faculté de se mouvoir, la même âme, la même pensée, il n'y aurait plus là un Cratyle et une représentation de Cratyle, mais bien deux Cratyles. En d'autres termes, non seulement le phénomène de l'erreur implique la distinction de la représentation et du représenté, mais encore, réciproquement, le point de vue de la représentation implique la notion de l'erreur : la dialectique, en

1. *Cratyle*, 431 *e*, sqq.

déduisant la nécessité de se placer au point de vue de la représentation sensible, a donc déduit la nécessité même de l'erreur ; l'erreur est fondée dialectiquement. L'erreur n'est plus une pure possibilité idéale, une définition abstraite, elle est une réalité psychique, un mouvement de l'âme, et comme telle un objet de science, si la science peut être conçue à présent comme science du mouvement, et non plus seulement de l'immobile. Les Grecs distinguent communément trois sciences fondamentales : science des nombres, arithmétique ou logistique, — science des grandeurs continues, géométrie ou métrétique, — science des mouvements, astronomie, musique et « statique »[1]. Mais la notion de poids (ἔγκος), la distinction du lourd et du léger, objet de la statique, se laisse ramener, comme la distinction de l'aigu et du grave, objet de la musique, à des considérations de

1. Dans le *petit Hippias*, 366 *c*, sqq., la distinction est entre la logistique, la géométrie et l'astronomie ; de même *Euthydème*, 290 *b* ; de même *Lois*, VII, 817 *e* ; de même *République*, VII, 522 *b*, sqq, où seulement la géométrie est dédoublée, et la musique ajoutée à l'astronomie, comme seconde science du mouvement. Cf. Xénophon, *Mémorables*, IV, 7 : γεωμετρία, ἀστρολογία, λογισμοί ; et IV, 2, 10. — D'autre part, *Euthyphron*, 7 *b c* : λογισμός (περὶ ἀριθμοῦ), τὸ μετρεῖν (περὶ τοῦ μείζονος καὶ ἐλάττονος), τὸ ἱστάναι (περὶ τοῦ βαρυτέρου τε καὶ κουφοτέρου). De même *Philèbe*, 55 *c* : ἀριθμητικὴν καὶ μετρητικὴν καὶ στατικήν. (Cf. *Charmide*, 166 *a b* ; cf. également *Mémorables*, I, 1, 9 : ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας). — D'autre part, dans *le Politique*, 284 *e*, la métrétique comprend les trois sciences : ἓν μὲν τιθέντες αὐτῆς (τῆς μετρητικῆς) μόριον ξυμπάσας τέχνας, ὁπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχύτητας πρὸς τοὐναντίον μετροῦσι. Nous adoptons la conjecture, généralement admise : ταχύτητας et non παχύτητας, qui ne ferait que répéter βάθη.

mouvements et de vitesses. Les poids et les vitesses sont donc des propriétés intelligibles (δυνάμεις)[1], les poids au même titre que les vitesses, et poids et vitesses au même titre que les nombres : car, si une application, ou représentation sensible, de la science pure est dialectiquement nécessaire, comme cette application ne peut se faire que par l'intermédiaire du mouvement, la nécessité d'une science du mouvement est fondée.

1. *Timée*, 31 c : ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὁντινωνοῦν, — et 56 c : περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις.

III

LA SCIENCE PRATIQUE ET LA SCIENCE POLITIQUE

La possibilité d'une science du mouvement est fondée. Il y a un univers, composé de corps et d'âme, qui a pour essence d'exprimer et de reproduire l'idée sous les espèces du mouvement. Mais la science du mouvement repose sur deux principes explicatifs distincts : le principe du bien, ou du divin, et le principe du nécessaire. Le premier explique comment le changement et le devenir reproduisent l'idée, admettent en eux l'ordre, l'uniformité et la périodicité. Mais la communication du mouvement dans le choc, par laquelle se font toutes les explications au point de vue du second principe, ne produit aucun ordre, aucune uniformité, aucune périodicité. Par conséquent, l'âme de l'univers en même temps exprime et n'exprime pa-

l'éternité de l'idée. Dans l'univers en mouvement il y a opposition irréductible de l'ordre et du désordre, de l'idéal et du fait, du bien et du mal, du divin et du nécessaire. Quelle relation la dialectique peut-elle établir du fait à l'idée, du nécessaire à ce qui est premier et divin ?

Or l'opposition du bien et du nécessaire se ramène à une autre opposition, inhérente à la méthode dialectique elle-même. La dialectique déduit les conditions élémentaires de la pensée. Mais, parmi ces conditions, les unes sont purement intelligibles : la relation idéale est intelligible par définition. Au contraire, le devenir n'est pas intelligible : si la relation d'une idée à une autre est elle-même une idée, et par conséquent est elle-même intelligible, il n'en est pas ainsi du passage inintelligible, dans le temps, d'une idée à une autre. Le lieu ou la matière du devenir n'est pas davantage intelligible : propre à recevoir toutes les formes, la matière est passivité pure, « en dehors de toutes les formes ». Le devenir et le lieu du devenir sont, comme les idées dont ils participent, nécessaires d'une nécessité dialectique. Seulement les idées, une fois démontrées nécessaires par rapport à la pensée pure, participent de l'intelligibilité du premier principe. Il en est tout autrement du devenir et du lieu : jamais ils ne sont intelligibles que par leur relation à l'intelligible, et tout leur être consiste dans cette nécessité

externe. L'idée pure est un absolu, et peut être pensée en soi, la matière du devenir et le devenir n'ont qu'une existence relative. Pour que l'idée pure puisse être posée, et elle doit être posée, il faut que soient posés le devenir et le lieu du devenir : le devenir et le lieu du devenir ne sont donc pas pour soi, ils sont pour autre chose que soi, ils sont pour l'idée.

Ainsi la philosophie platonicienne, de même qu'elle ramène l'opposition absolue de l'être et du non-être à la distinction relative de l'identité et de la différence, de même interprète l'opposition, en apparence irréductible, du nécessaire et du bien comme se réduisant à la distinction relative du moyen et de la fin : le nécessaire est nécessaire en vue du bien. Et si l'on demande, de l'être et du devenir, lequel est *pour* l'autre, cela dépend du sens qui est attribué au mot : être[1]. Si, par l'être, on entend la substantialité, l'existence de fait, la simple puissance de recevoir des déterminations intelligibles, l'être, en ce premier sens, est pour le devenir. « Tout ce qui est instruments, matériaux, est en vue du devenir » : le vaisseau est en vue de la navigation, et non la navigation en vue du vaisseau. Mais si, par l'être, on entend l'idéalité et cette forme d'existence dont l'essence est l'intelligibilité,

1. *Philèbe*, 54 *a*, sqq.

en ce nouveau sens le devenir est en vue de l'être : car le devenir est défini comme tendance vers une fin, et ne saurait avoir d'autre fin que de reproduire et de manifester l'idée. Donc la substance du devenir, et le devenir lui-même, intermédiaire entre la substantialité brute et l'idéalité pure, existent non absolument, mais d'une façon relative et extérieure, à titre de nécessités conditionnelles. D'abord le nécessaire diffère du bien comme l'involontaire du volontaire ; mais la notion de moyen concilie les deux notions du volontaire et de l'involontaire. On n'apprend pas pour le plaisir d'apprendre : on apprend parce que, pour savoir, il est nécessaire que l'on ait pris la peine d'apprendre[1]. On craint la douleur, mais on l'accepte comme condition nécessaire d'un plaisir futur[2]. D'une façon générale, il est également vrai de dire qu'on ne veut pas le moyen (ou le nécessaire) : car on ne le veut pas comme un bien ; — et qu'on le veut : car on le veut par rapport à la fin. « En l'absence de ceci, cela ne serait pas concevable[3] : donc, si cela est, *ceci* est *nécessaire*.

A ce point de vue, on conçoit que la nécessité s'exprime, dans l'univers visible, par la succession

1. *Le Politique*, 274 *c* : μετ' ἀναγκαίας διδαχῆς καὶ παιδεύσεως.
2. Cf. *Philèbe*, 51 *e* : τὸ δὲ μὴ συμμεμίχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας.
3. *Timée*, 69 *a* : τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα... μόνα κατανοεῖν.

mécanique des causes et des effets : l'effet suppose la cause, comme la fin suppose le moyen. Tout phénomène visible a une cause ; tout mouvement matériel suppose un mouvement antérieur ; tout mobile matériel, un moteur extérieur. Car un corps, en tant que corps, est défini par sa position dans l'espace et dans le temps ; et, comme tel, il n'a pas de définition idéale, il a seulement une histoire. Mais cette histoire peut se lire, en quelque sorte, dans deux sens inverses. Socrate est assis dans sa prison parce qu'il l'a voulu, parce qu'il a cru que cela était meilleur et plus juste : voilà le point de vue de l'intelligence. Socrate est assis dans sa prison à cause de la constitution et de la disposition de ses muscles et de ses os : voilà le point de vue de la nécessité, du mécanisme et du déterminisme [1]. Entre ces deux points de vue il y a correspondance exacte, le second doit seulement être subordonné au premier : le rapport de conséquent à antécédent est, dans son essence, rapport de fin à moyen, non d'effet à cause. Abstraction faite des causes mécaniques, la cause intelligente ne pourrait pas être cause : le nécessaire est la condition de réalisation du bien. Mais, abstraction faite de la cause intelligente, les causes mécaniques ne produiraient que le hasard et le désordre (τὸ τυχὸν ἀτακτον) [2] : le nécessaire, pris

1. *Phédon*, 98 *c*, sqq.
2. *Timée* 4

en soi, est la négation du bien. S'il y a un univers, un ordre des choses, les causes mécaniques ne sauraient être conçues, dans la réalisation de cet ordre, comme causes proprement dites, mais comme causes concourantes ou auxiliaires (συναιτίαι)[1] : elles sont la matière brute (ὕλη) avec laquelle la pensée organise le monde, les instruments (ὄργανα) de la finalité.

Or, avec l'idée de finalité, en d'autres termes si l'idée est considérée comme une fin à la réalisation de laquelle tend le devenir, la possibilité d'une science pratique est fondée. Toute science se propose la mesure ; mais encore faut-il, dans la science de la mesure, distinguer deux espèces. Il est une science de la mesure qui considère la grandeur et la petitesse dans leurs relations réciproques : à ce point de vue, qui est celui de la science pure, l'excès et le défaut n'existent absolument pas, car l'excès et le défaut s'expriment eux-mêmes par des nombres, c'est-à-dire par des rapports et des idées : tout est mesure. Mais ce n'est pas là la seule manière de considérer la mesure. « Prétendrons-nous que ce qui va au delà ou reste en deçà de la mesure, dans les discours ou dans les actes, ne se produit pas véritablement (ὡς ἔστιν γιγνόμενον), alors que c'est par là précisément qu'on distingue les bons et les méchants ? »[2] Au point de vue

1. *Le Politique*, 287 *b*, sqq. — *Timée*, 46 *c*, sqq. — *Phédon*, 99 *a b*. — Cf. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 5, 1015 *a* 20, sqq.

2. *Le Politique*, 283 *e*. — Remarquer la contradiction intentionnelle

du devenir l'excès et le manque sont incontestablement des réalités ; la preuve en est que chaque jour il faut lutter contre eux, si l'on veut établir dans les choses l'ordre et la suffisance. « Tous les arts, l'art du politique aussi bien que l'art du tisserand, travaillent à éviter dans leurs actions le trop et le trop peu (τὸ τοῦ μετρίου πλέον καὶ ἔλαττον), considérant ces deux termes non comme un non-être, mais comme un obstacle réel aux actions. » La mesure apparaît donc comme une moyenne entre deux extrêmes, comme une fin autour de laquelle la nature oscille sans toujours la réaliser complètement ; et cette conception de la mesure implique l'idée d'une science pratique, comme l'idée d'une science pratique implique, inversement, cette conception de la mesure. L'art est donc défini, connu dans son idée. Il est fondé en nature (ἐν τῷ παντί) ; la nature est un système de moyens ordonnés en vue d'une fin ; c'est ce que l'on exprime en disant qu'il y a un art divin, dont la nature est le produit, et dont notre art (παρ' ἡμῖν) est la copie [1].

A quelles conditions logiques la nature peut-elle être ainsi conçue ? L'idée de finalité suppose, d'abord, que l'on distingue entre l'activité qui tend vers la fin, d'une part, et, de l'autre, la fin de cette activité.

entre les deux verbes εἶναι et γίγνεσθαι dans l'expression ὄντως γιγνόμενον.

1. *Philèbe*, 28 *d*, sqq.

Ce qui est, par définition, mobile, ce qui n'est jamais mais toujours devient, a pour fin ce qui est, par définition, immobile, l'être idéal : l'idée est la fin de la nature. Chaque fois donc que l'on voudra expliquer un phénomène, on aura le choix entre deux modes d'explication. Le phénomène de la vision peut être expliqué par des causes matérielles, comme la production d'un corps visible par le concours de deux mouvements ignés[1] ; le phénomène de l'audition, par des mouvements aussi, transmis à travers l'atmosphère jusqu'à l'oreille, et, de là, à travers l'organisme, jusqu'au foie, siège des sensations[2]. Mais, au point de vue de la finalité, la vue et l'ouïe sont par rapport à leur fin, qui est la contemplation de l'idée. « La vue nous a été donnée, afin que, capables de contempler les révolutions de la pensée qui sont dans le ciel (τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ τοῦ νοῦ περιόδους), nous nous en servions pour connaître les mouvements périodiques de l'intelligence qui est en nous (τὰς περιόδους τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως)[3] ». De même l'ouïe n'est cause d'un plaisir sensible que par accident et dans l'opinion des ignorants : sa véritable utilité est intellectuelle, et, « parce que les mouvements sonores sont apparentés aux révolutions intérieures de l'âme », elle nous a été donnée « afin de ramener à l'ordre et

1. *Timée*, 45 *b*, sqq. ; 67 *c*, sqq.
2. *Timée*, 67 *a b*.
3. *Timée*, 47 *b c*.

à l'harmonie la révolution de l'âme, devenue en nous inharmonique[1]. » La contemplation de l'idée constitue l'utilité dialectique, le sens philosophique, la véritable cause de la vue ou de l'ouïe ; les autres causes ne font que concourir à cette fin. Mais on ne saurait s'en tenir à cette distinction ; si la notion du nécessaire ne s'oppose pas purement et simplement à la notion du bien ou du divin, si le nécessaire est la condition de réalisation du divin, ce sans quoi la cause véritable des phénomènes ne serait pas cause, alors la notion complète de la fin implique la notion des moyens, les moyens font partie intégrante de la fin. Sans doute la fin est suffisance, elle est ce à quoi rien ne fait défaut. Mais d'autre part la fin en tant que fin suppose l'existence des moyens ; car les moyens sont les conditions *nécessaires* de la fin. Par rapport à la fin absolue, eux-mêmes deviennent donc des fins subordonnées et conditionnelles[2], des limites de l'activité[3]. Sans doute encore la science, non le plaisir, est la fin de l'intelligence humaine. Mais la science pure, non accompagnée d'un plaisir, est aussi peu désirable que le plaisir, abstraction faite de la conscience, ou de la connaissance de

1. *Timée*, 47 *d*.

2. Cf. *Timée*, 75 *d* : ἕνεκα τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων, — 75 *e* : τὴν μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων χάριν, τὴν δ' ἔξοδον τῶν ἀρίστων.

3. *République*, VI, 493 *d* : πέρα τῶν ἀναγκαίων. Cf. III, 373 *b d*. — *Timée*, 65 *d* : πέρα... τοῦ μετρίου, — et 72 *e* : τοῦ μετρίου καὶ ἀναγκαίου... πολλῷ... πλέονι.

ce plaisir : le bien, ou le bonheur, consiste dans l'alliance de la science et du plaisir [1]. De quelle science ? Est-ce de la science pure seulement ? Non, car la connaissance du nombre idéal et de la figure idéale ne nous fournit pas le moyen de retrouver le chemin de notre maison ; les sciences appliquées, aussi bien que la science pure, font partie de l'idée du bien, « si l'on veut que notre vie, et la vie en général soit possible [2]. » Là encore, de quels plaisirs s'agit-il ? Est-ce seulement du plaisir pur, celui qui n'est ni mêlé ni précédé d'aucune douleur, et qui résulte de la contemplation des idées pures et des belles formes ? Non, assurément ; car la vertu pratique par excellence, dans une vie qui est, par définition, un devenir, c'est la prudence, qui consiste à acheter un plus grand plaisir futur au prix de moindres douleurs présentes : l'idée du bien comprend donc, avec le plaisir pur, les plaisirs impurs, dont la naissance a pour condition la douleur. Les dieux subalternes, imitant le démiurge, « prirent, écrit Platon dans le *Timée*, le principe immortel de l'âme, l'enveloppèrent ensuite d'un corps mortel... et logèrent dans ce corps, en même temps, une autre forme de l'âme, la forme mortelle, siège de ces

1. *Philèbe*, 60 *d*, sqq.
2. *Philèbe*, 62 [illegible] — Cf. *Lois*, X, 903 *c* : ὅπως ἡ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων [illegible].

phénomènes funestes et *nécessaires*, le plaisir qui attire au mal, la douleur qui détourne du bien, la confiance et la crainte, conseillers dénués de raison, la violence qui n'entend rien, l'espérance qui se laisse décevoir; puis, ayant combiné tous ces éléments avec la sensation irrationnelle et l'amour que nul obstacle n'arrête, ils lièrent par des liens *nécessaires* (ἀναγκαίως) la partie mortelle de l'âme [1]. » Phénomènes funestes, autant que *nécessaires*, si on les considère en soi, en dehors de toute relation à leur fin ; — mais justifiés, s'ils sont définis comme *nécessaires* par rapport à une fin. Effectivement, la vie universelle suppose l'existence des espèces mortelles, et Platon nous dit que, lorsque les dieux fixèrent le désir (τὸ ἐπιθυμητικόν) dans la partie du corps inférieure au diaphragme, ce fut « comme une bête sauvage, mais qu'il était *nécessaire* de nourrir là où elle était attachée, si l'on voulait que l'existence d'une race mortelle fût possible [2]. » Bref, la fin, c'est d'abord l'idée, séparée du devenir, et qui constitue un point de vue transcendant par rapport au devenir ; mais, parce que la fin implique et organise les moyens, la fin c'est en dernière analyse le bonheur, ou encore la vie, conçue comme une assimilation (ἐμείωσις) du devenir à l'idée, une organisation du devenir.

1. *Timée*, 69 *c d*. — 69 *d* : καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, κτλ.
2. *Timée*, 70 *e*.

En second lieu, la finalité suppose une intelligence en qui subsiste l'idée de la fin : une volonté intelligente a créé l'univers. Mais, ici encore, il faut distinguer. La création peut s'entendre en deux sens [1]. Ou bien la pensée est création au sens propre du mot, production de l'être, γενουργία. Or on sait comment la pensée produit l'univers des idées : elle implique, dialectiquement, l'existence des idées comme conséquence de sa propre existence. Au point de vue de la pensée pure, créer, c'est démontrer. Ou bien, au contraire, la pensée est créatrice en ce sens qu'elle produit non pas ce qui est véritablement, mais, à l'image de l'être véritable et éternel, l'univers sensible et en devenir ; elle est fabrication, δημιουργία. En quel sens faut-il donc admettre l'existence d'un Dieu, qui, moteur immobile du monde, *fabriquerait* le monde à l'imitation des idées dont son intelligence est le siège ? C'est une chose notable que Platon n'attribue jamais, dans son système, qu'une place subalterne à l'idée de fabrication, de δημιουργία. Dans la théorie platonicienne de l'état, la classe industrielle (οἱ δημιοῦργοι) est subordonnée à la classe militaire et philosophe, l'ensemble des arts de fabrication ne joue, dans l'état, que le rôle d'art auxiliaire, de cause concourante [2]. Au Xe livre

1. *République*, X, 597 *a*, sqq.
2. *Le Politique*, 287 *d* : [illegible] κατὰ πόλιν ὄργανον, θετέον ἁπάσας ταύτας ὡς οὔσας συναιτίους.

de la *République*, il est établi que l'activité pratique est à la science théorique ce que l'art d'imitation est à la science pratique, en d'autres termes ce que l'apparence est à la vérité [1] : la fabrication de l'objet emprunte ses règles à la connaissance de la fin de l'objet : celui qui sait l'usage et la fin des choses, le dialecticien seul possède la science et la communique à celui qui produit l'objet sensible. Mais alors comment admettre que le pouvoir de créer le sensible appartienne à la pensée pure, si ce n'est peut-être en ce sens, tout dialectique, que la position de la pensée implique la position du mouvement et du devenir? Tout ce qui devient a une cause : puisque l'univers devient, quelle est la cause de l'univers? « Platon, dit Aristote, n'a pas le droit d'affirmer, comme il lui arrive de le faire, que la cause du mouvement est l'être qui se meut soi-même : car l'âme est, à l'en croire, postérieure, et contemporaine du ciel [2]. » Mais si, effectivement, dans le *Timée*, Platon construit l'âme de l'univers seulement après avoir construit les éléments et la figure générale du ciel visible, ce n'est pas sans ajouter une restriction : « la divinité n'a pas

1. Cf. *République*, X. 597 *d*. sqq, et en particulier 598 *a*, l'opposition entre : αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον et : τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα. — Cf. *République*, V, 476 *b* : τάς τε καλὰς φωνὰς,.. καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τούτων δημιουργούμενα, par opposition à αὐτοῦ... τοῦ καλοῦ... τὴν φύσιν, — VI, 507 *c* : τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν.

2. *Métaphysique*, Λ, 6, 1071 *b*, 37, sqq.

construit l'âme après le ciel, comme nous essayons de le dire à présent; car elle ne saurait permettre à ce qui est antérieur d'être régi par ce qui, de sa nature, est postérieur : c'est nous qui participons du hasard, et parlons sur ce point sans ordre [ἄτακτα] [1]. » Faudra-t-il dire alors qu'une divinité, distincte de l'univers, a produit l'âme de l'univers avant d'avoir produit le ciel, ou la figure visible de l'univers? La restriction, pensons-nous, n'en signifie pas autant. Dans le *Phèdre* [2], dans les *Lois* [3], il est démontré que le mouvement absolument premier, c'est le mouvement qui se meut soi-même, que la cause de tout mouvement, en d'autres termes, c'est l'âme. C'est en opposition à la doctrine platonicienne du premier moteur mobile qu'Aristote défend, dans tout un livre de sa *Physique*, sa théorie du premier moteur immobile. Pour Aristote, il y a séparation de la cause du mouvement et du mouvement universel : celle-là est transcendante par rapport à celui-ci. Pour Platon, la cause du mouvement universel est immanente à l'univers, et la distinction, qu'il faut toujours opérer, entre le mouvement et la cause du mouvement, a un tout autre sens que chez Aristote. L'âme est spontanéité, et, comme telle, antériorité par rapport à soi ; on peut donc, par le raisonne-

1. *Timée*, 34 *b c*.
2. *Phèdre*, 245 *c*, sqq.
3. *Lois*, X, 891 *c*, sqq.

ment, et même on doit la distinguer en tant qu'elle est antérieure et en tant qu'elle est postérieure à elle-même, en tant qu'elle est créatrice et en tant qu'elle est créée, ou encore en tant qu'elle existe et en tant qu'elle est seulement un devoir-être [1]. Mais, en réalité, c'est un même dieu, envisagé seulement sous des points de vue différents, qui crée l'univers et est créé dans l'univers. De même que la vraie fin de l'univers, c'est la vie universelle elle-même, de même la vraie cause de l'univers, c'est l'âme universelle.

Enfin, et en dernier lieu, la finalité tend à la réalisation de la fin par l'intermédiaire des moyens : le moyen est donc, dans le rapport de finalité, un troisième terme, distinct de la cause efficiente et la fin. L'activité créatrice, pour produire la fin, travaille sur une matière, qui n'existe qu'à titre d'instrument, ou de cause auxiliaire [2], qui préexiste à l'univers comme le désordre à l'ordre : les éléments matériels, feu, terre, air, eau, sont avant avant que l'organisateur ne s'en empare, pour engendrer le « dieu créé », l'univers [3]. Mais, en réalité,

1. *Timée*, 34 *a b* : οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς.

2. Cf. Aristote, *Physique*, A, 9, 192 *a*, 9, sqq : μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προῆλθον, ὅτι δεῖ τινὰ ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσιν.... ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων ἐστὶν, ὥσπερ μήτηρ. — Cf. *Philèbe*, 54, *b c*.

3. *Timée*, 52 *d*, sqq.

le feu, la terre, l'eau, l'air, ne sont pas des éléments irréductibles : il ne faut pas les comparer à des lettres, même pas à des syllabes [1]. L'idée du feu, l'idée de l'air, l'idée de l'eau, l'idée de la terre sont des formes intelligibles, choisies pour obéir à des considérations de régularité et de beauté. Ainsi la constitution de la matière est elle-même l'œuvre d'une activité intelligente, et il ne faut pas dire que le feu, l'air, l'eau, la terre préexistent à l'action de l'intelligence ; avant que cette action ne s'exerçât, « nul de ces corps n'existait si ce n'est par un effet du hasard (ἔστιν μὴ τύχῃ), rien ne pouvait recevoir une des dénominations qui trouvent maintenant à s'appliquer, telles que celles de feu, d'eau et autres semblables » [2]. Il peut être nécessaire de concevoir que l'univers se préexiste à soi-même comme matière; mais il faut ajouter que la cause instrumentale, le moyen en tant que moyen, est, abstraction faite de la cause efficiente et de la cause finale, inconcevable et indéterminable.

Telle est donc la nature de cette distinction fondamentale entre la fin, la cause et le moyen ou l'instrument, au sein de l'être vivant : elle tend incessamment à se supprimer elle-même. Ni la fin, ni la cause, ni la matière de l'univers n'ont une existence séparée de celle de cet univers lui-même,

1. *Timée*, 48 b c. — Cf. *Timée*, 53 [illegible]
2. *Timée*, 69 b.

si ce n'est dans les abstractions du logicien. L'univers a pour fin sa propre organisation, pour cause cette activité spirituelle qui tend incessamment, dans l'univers, à sa propre organisation; et la matière enfin n'existe que comme tendant à s'organiser, comme devant se résoudre en une organisation. La thèse de la finalité se ramène donc à la thèse de la vie organique, où, dans le tout, toutes les parties sont solidaires; par là l'opposition de l'art et de la nature se trouve résolue. La nature, dit-on, est première, et nature est synonyme de hasard; l'art vient ensuite, qui travaille sur les données de la nature. Il est même des théories qui réduisent encore le rôle de l'art dans la nature, et vont jusqu'à l'annihiler: tout, dit-on, est nature, ou contingence, et ce qui nous apparaît comme un produit de notre art n'est, en réalité, qu'un accident de la nature [1]. Il faut complètement retourner cette conception. La nature n'est ni opposée à l'art, ni identique au hasard; elle est une organisation gouvernée par un système d'idées, un produit de l'intelligence. La nature est l'idée même de l'art, elle emploie le hasard comme une matière et un instrument pour ses fins; et l'opposition de la nature et de l'art se réduit à l'opposition de l'art divin et de l'art humain. L'art humain n'est donc pas en contradic-

1. *Lois*, IV, 708 *e*, sqq; X, 888 *d*, sqq.

tion avec l'ordre des choses ; il a son fondement dans la nature, il est dans le sens de la nature. Or, parmi les arts humains, il en est un qui, par son importance, semble dominer tous les autres. Le politique est celui qui possède la science de commander à des êtres vivants, et à des hommes : il est « le berger du troupeau humain ». La science politique n'est donc ni absolument une science théorique, ni absolument une science pratique ; elle est une théorie, et une organisation, de la pratique [1]. Sans doute, les théories qui considèrent la contingence comme primordiale, et ne voient, dans tout ce qui est ordre, produit d'un art, qu'une dérivation et une transformation du hasard, doivent considérer la justice humaine, l'organisation sociale, comme un paradoxe, un accident contre nature : le réel, c'est l'impulsion du désir, la tendance à l'usurpation (πλεονεξία), l'injustice. Mais si, comme on sait maintenant, l'expression corporelle du désir irréfléchi, c'est le mouvement rectiligne, qui suppose la communication par le choc, et n'est ni uniforme ni périodique, le vrai nom du désir, c'est la contingence. Et puisque, d'ailleurs, dans la finalité universelle, la contingence ne saurait trouver sa justification que comme cause auxiliaire, comme instrument d'une activité réfléchie, alors ce qui est fondamental dans

1. *Le Politique*, 260 *b c* ; 267 *a b* ; et *passim*.

la nature, c'est l'équilibre et la proportion, la nature est l'idée même de la justice, il y a un « droit naturel » (τὸ φύσει δίκαιον), et une politique rationnelle, une science de l'état est possible.

Pour définir l'état, objet de la politique, on peut employer la méthode de construction, engendrer l'état comme on engendre une figure de géométrie[1]. Il y a état, lorsque chaque individu ne se suffit pas à lui-même, mais a besoin de plusieurs autres. Chaque individu est plus apte à un travail déterminé : si donc les individus qui constituent d'abord l'état sont au nombre de quatre, un laboureur, un constructeur, un tisserand, ajoutons, si l'on veut, un cordonnier, chacun, dans le métier particulier auquel il est le plus apte, produira quatre fois plus qu'il ne ferait s'il travaillait pour lui seul; et, comme les trois besoins de nourriture, de logement, de vêtement, sont les trois besoins fondamentaux de l'homme, il suffira de quatre ou cinq individus pour constituer l'état dans sa définition la plus stricte, avec ses conditions *nécessaires* (ἡ... ἀναγκαιοτάτη πόλις)[2]. D'ailleurs d'autres fonctions devront bientôt surgir : fabrication d'instruments, commerce intérieur et extérieur, travail des manœuvres et des portefaix ; mais toujours la justice, qui est la santé et la condition normale de l'état, consiste en ce que

1. *République*, II, 369 *a*, sqq.
2. *République*, II, 369 *d*.

chaque individu dans l'état accomplisse sa fonction, et n'empiète pas sur celle de son voisin. La définition de la justice et l'objet de la science politique, c'est la division du travail.

Mais cette définition de la justice et de l'état est encore tout abstraite. On définit le politique « le berger du troupeau humain » ; mais le berger est d'une espèce supérieure aux animaux qu'il surveille, tandis que, dans la société humaine, le gouvernant est un homme comme les gouvernés[1]. De plus, comment limiter le nombre des fonctions dont l'état sera l'organisation ? Et, l'état étant conçu comme ne comprenant que quatre ou cinq fonctions nécessaires, comment définir le rôle, dans l'état, de certaines fonctions superflues, et néanmoins, semble-t-il, essentielles, telles que le jeu et la guerre[2] ? Il y a désaccord trop complet entre la définition idéale et la réalité de la politique pour que l'une nous serve à comprendre et à organiser l'autre. En vérité, l'état idéal est un mythe, une hypothèse de l'esprit qui ne concorde pas avec les faits. Il correspond à cet âge d'or, à ce règne de Kronos, dont les légendes populaires nous entretiennent. C'est là que la métaphore du berger trouve à s'appliquer : car un dieu, lui-même servi par des « démons », fait paître l'humanité, à la manière d'un troupeau. La souf-

1. *Le Politique*, 274 *e*, sqq.
2. *République*, II, 372 *e*, sqq.

france y est inconnue, puisque les biens de la terre s'offrent spontanément aux hommes. Nulle guerre n'éclate, puisqu'il n'existe pas de besoins excessifs à satisfaire. Et cependant, de cet état idéal, on ne saurait dire s'il est aux yeux de Platon, pour les hommes qui en sont les membres, une source de félicité. — « Si tu voulais fonder un état de porcs, demande Glaucon à Socrate, les ferais-tu paître autrement ? » — « L'état vrai, répond Socrate, me paraît être celui que nous venons de considérer, car il est sain ; mais si vous voulez examiner l'état sous sa forme morbide, rien ne l'interdit [1]. » Qui donc, de Glaucon ou de Socrate, a raison ? C'est ce qu'il est difficile de décider. Si, dans cette condition, les hommes pratiquent la philosophie et connaissent la nature éternelle des choses, ils sont heureux ; mais on ne nous dit pas cela, et, s'ils ne font que manger, boire et dormir, leur condition est peu enviable. Or la seconde hypothèse paraît, d'une part, plus probable, si l'on songe que les hommes du temps de Kronos sont ces « fils de la terre [2] » dont Platon, dans le *Sophiste*, parle avec mépris. Mais d'autre part cet état social, c'est l'état dans sa vérité et sa pureté ; et s'il ne répond pas à notre condition, — car « de toutes les villes qui sont régies non par un dieu, mais par un mortel, nulle ne peut échapper au mal et à la

1. *République*, II, 372 *d e*.
2. *Le Politique*, 269 *b*, 271 *a ; Sophiste*, 247 *c*, 248 *c*.

peine » —, il reste que « nous devons imiter par tous les moyens la vie des temps de Kronos, dans la mesure où il y a en nous participation de l'immortalité[1]. »

Il faut donc tendre vers cet idéal, mais en acceptant toutefois des données qui sont en contradiction avec lui, et tout d'abord la guerre. Peut-être la guerre est-elle un phénomène social morbide, né du luxe et de l'absence de modération dans les désirs. Peut-être, contre les préjugés courants, le philosophe qui se conforme à la nature, à la définition des choses, devrait-il faire l'apologie du commerce et des commerçants, car « comment ne pas considérer comme un bienfaiteur social celui qui, dans la masse des richesses, au lieu de la disproportion et de l'inégalité, met l'équilibre et la proportion? Or telle est la fonction de la monnaie et le rôle du commerçant[2] ». Mais « nous n'examinons pas pour l'instant quel mal, quel bien la guerre produit, nous savons seulement que nous avons découvert l'origine (et la définition génétique, γένεσις) de la guerre, dont naissent bien des maux sociaux et privés[3]. » La guerre est une donnée de fait, et, en partant de cette hypothèse, « il faut construire un état plus grand, car l'état sain ne suffit plus, et le remplir d'une masse et d'une

1. *Lois*, IV, 713 *c*.
2. *Lois*, XI, 918 *b*.
3. *République*, II, 373 *c*.

multitude de fonctions qui ne sont plus *en vue du nécessaire* [1]. » L'état n'est plus l'état conforme à sa définition abstraite, l'état où toutes les fonctions sont utiles, dont toutes les conditions sont nécessaires. Il comprend tout ce qui est chasse et imitation [2]. En d'autres termes, il comprend le luxe, le jeu, l'inutile, le superflu, — et il comprend ces formes de l'activité humaine nées de l'inquiétude de l'esprit, et que Platon désigne sous le terme énigmatique de chasse, la vraie science comme la fausse science, la spéculation philosophique comme la guerre. Car, avec la croissance des besoins superflus, l'état éclate dans ses limites étroites ; il entre en lutte avec les états voisins : le luxe engendre la guerre. Le problème est maintenant, pour qui se place au point de vue de la finalité, de justifier le

1. *République*, II, 373 *b* : οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκα, — Cf. 373 *a* : οὐκέτι τὰ ἀναγκαῖα θετέον, et 373 *d* : ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον.

2. *République*, II, 373 *b*. : οἷον οἵ τε θηρευταὶ πάντες οἵ τε μιμηταί. S'agit-il des chasseurs au sens littéral du mot ? C'est ce qu'il est difficile d'admettre. Cf. *Sophiste*, 222 *a*, sqq., la classification des espèces de la chasse (θήρα) : chasse des animaux sauvages et chasse des animaux non sauvages, à savoir des hommes, qui comprend elle-même : 1° la guerre ; 2° la rhétorique (πιθανουργικὴν... τέχνην). Les « chasseurs » sont donc les soldats (cf. *Lois*, VIII, 823 *b*), qui ne se rencontrent pas dans l'état pacifique de Kronos ; — les sophistes (cf. *Banquet*, 203 *d*), qui ne s'y rencontrent pas davantage ; — et ce sont encore les vrais savants : cf. *Euthydème*, 290 *b c*, — *Phédon*, 66 *a* et *c*, où Platon définit la science τὴν τοῦ ὄντος θήραν, — *Théétète*, 198 *a*, où l'arithmétique est définie θήρα ἐπιστημῶν ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ παντός. — Cf. *le Politique*, 299 *d* : περὶ... ταύτας τὰς ἐπιστήμας.... καὶ στρατηγικῆς καὶ ξυμπάσης ἡστινοσοῦν θηρευτικῆς καὶ γραφικῆς ἢ ξυμπάσης ὁτιοῦν μέρος μιμητικῆς, κτλ.

fait par rapport à l'idéal, et, par la considération d'un état dont l'art et la guerre sont les conditions d'existence, de donner à ces deux fonctions nouvelles, en apparence superflues et mauvaises, nécessaires en ce sens qu'elles s'imposent à la dialectique comme du dehors, une utilité dialectique et sociale, une existence *nécessaire*, en ce sens nouveau.

Voir dans le luxe, entendu au sens large, et dans la guerre, des parties intégrantes de l'état, les envisager comme des moyens à employer en vue de la réalisation du bonheur social, c'est les limiter, les régler par rapport à cette fin. Mais la fonction militaire constitue, comme toutes les autres fonctions dans l'état, une spécialité. Il doit donc exister, si le principe de la division du travail, ou de la justice, est respecté, une classe, maîtresse des autres, désignée pour cet office par ses aptitudes, faite pour gouverner l'état, pour le prémunir contre les périls intérieurs provenant d'un luxe immodéré, et contre les dangers de guerre extérieure. C'est le choix et l'éducation de cette aristocratie qui est la première tâche du politique. Or deux sortes de liens unissent les hommes : liens humains et liens divins[1]. Liens humains : car les hommes sont des êtres vivants, dont l'existence est soumise à des conditions en quelque sorte animales et biologiques (τὸ ζωογονίᾳ).

1. *Le Politique*, 309 c, sqq.

Liens divins : car les hommes sont, par essence, des êtres pensants, et leur pensée participe à ce qui est vraiment divin et éternel (τὸ ἀειγενές) [1]. Tous les hommes naissent selon la même loi, tous pensent selon la même loi. Par suite, le problème fondamental de la politique est double, selon le point de vue auquel on se place. Puisque les hommes sont liés les uns aux autres, tout d'abord, par la loi de la chair, puisqu'ils héritent, avec la vie elle-même, des vices ou des vertus de leurs ascendants, la première préoccupation du législateur devra être, en veillant sur les unions des deux sexes, de préparer pour l'avenir des générations aussi aptes à la vie sociale que possible, et d'assurer, par des moyens tout biologiques, l'amélioration morale de la race humaine. Puisque, d'autre part, les hommes sont liés entre eux par la loi de l'esprit, le législateur devra s'emparer des citoyens dès leur enfance, et leur communiquer, par l'instruction, la science qui fait les sages et les justes, qui affranchit et qui unit.

Or pourquoi, lorsqu'il s'agit de conserver pure et d'améliorer la race humaine, suivre des procédés

1. La perpétuité de l'espèce est déjà une espèce de participation du genre humain à l'éternité : cf. *Lois*, VI, 773 *e*, 774 *a* : ὡς χρὴ τῆς ἀειγενοῦς φύσεως ἀντέχεσθαι τῷ παῖδας παίδων καταλείποντα ἀεὶ τῷ θεῷ ὑπηρέτας ἀνθ' αὑτοῦ παραδιδόναι. Mais ce ne saurait être là qu'une imitation, une contrefaçon de l'éternité, puisqu'il y a antithèse entre τὸ ζωογενές et τὸ ἀειγενές *(le Politique*, 309 *c)*.

autres que lorsqu'on se propose de veiller à la reproduction d'une espèce animale? Le politique est, comme le gardien d'un troupeau, un éleveur, qui doit appliquer à la société humaine les lois de la sélection sexuelle. C'est une grave erreur que, dans l'humanité, l'union des sexes soit abandonnée au hasard, livrée aux caprices et aux fatalités de l'instinct. Le politique devra veiller, selon le principe posé dans la *République*[1], à ce que les meilleurs s'unissent avec les meilleures, afin qu'une aristocratie se constitue, vraiment apte à garder l'état. Dans le *Politique*[2], les mariages sont soumis à une réglementation plus subtile. C'est un principe posé dans la *République*[3], et développé dans le *Politique*[4], que la classe gouvernante doit allier les facultés d'action aux facultés de réflexion, le courage à la douceur, être à la fois militaire et philosophe. Mais cet équilibre de vertus contraires n'est pas garanti par le mariage libre. C'est une loi que, par nature, le semblable aime le semblable : les doux s'allieront donc avec les doux, les violents avec les violents, et le divorce des deux formes fondamentales du caractère ira s'aggravant, au détriment de l'unité sociale. Par la réglementation des mariages, le politique

1. *République*, V, 458 c, sqq.
2. *Le Politique*, 310 *a*, sqq.
3. *République*, II, 374 *e*, sqq.
4. *Le Politique*, 305 *c*, sqq.

lutte contre cette tendance destructive de la société. Et la réglementation des mariages est, à proprement parler, l'élément *nécessaire* dans l'État, aux deux sens du mot : nécessaire. Car d'abord elle consiste dans la mise en œuvre d'une force instinctive et aveugle, de « la nécessité innée » qui est le désir, de la « nécessité de l'amour »[1]. Mais ensuite cette nécessité cesse d'être une fatalité, lorsqu'elle devient finalité, lorsqu'elle est employée en vue du bien, lorsque l'instinct sexuel est tourné en une force sociale utile.

Le véritable objet de la réglementation des mariages, c'est d'assurer l'unité de la société humaine. Mais il est un autre moyen de l'assurer, plus direct, plus profond, plus « divin »[2] : ce moyen, c'est l'éducation. A propos des mêmes objets éprouver les mêmes plaisirs ou les mêmes douleurs, concevoir les mêmes pensées, c'est là ce qui unit vraiment les hommes, et c'est le produit d'une éducation commune. L'état doit être gouverné par les philosophes, en d'autres termes l'éducation est le vrai fondement de l'état, parce que la communauté d'idées fonde l'union et l'amitié. Pour celui qui aura reçu l'éducation rationnelle et philosophique, il n'y aura rien de choquant ni de ridicule dans les paradoxes apparents du communisme plato-

1. *République*, V, 458 *d*.
2. *Le Politique*, 309 *c*, sqq.

nicien : identité de l'éducation des deux sexes; communauté des biens, des femmes et des enfants. Car la vraie société, c'est l'amitié, et « entre amis tout est commun ». Quel caractère devra, d'ailleurs, présenter l'éducation de la classe gouvernante dans l'état ? Elle devra être à la fois pratique, c'est-à-dire militaire, non commerciale (car l'état que nous considérons est l'état fondé sur la guerre), et théorique. L'arithmétique, la géométrie, l'astronomie ont une double utilité, une double nécessité, mais leur utilité militaire et stratégique n'est que secondaire et subordonnée à leur utilité philosophique. Elles nous servent, comme des exercices préparatoires, à comprendre ce que c'est que la vérité, l'être intelligible ou idéal. Elles nous élèvent, de degré en degré, jusqu'à cela qui fonde toute science et toute existence, le pur inconditionnel (τὸ ἀνυπόθετον), idée du bien ou idée du beau, identité de la pensée avec elle-même, fondement d'un système d'idées, c'est-à-dire de fonctions intelligibles, chacune distincte de toutes les autres, et n'empiétant pas sur les autres [1] : or un pareil système est l'idée même, le prototype de la justice. Il est impossible que le politique puisse réaliser le bien et la justice dans la société, s'il ne connaît par avance ce qui dans la nature est le fondement du bien et du juste. Le contenu de

1. *République*, VI, 509 c.

l'état, c'est l'éducation; la fin de l'état est c'est le bien, c'est le divin, c'est la contemplation de l'idée.

Mais par là une difficulté grave est soulevée. Si l'état est défini par sa fin idéale, est-ce que la notion même de l'état ne s'en trouve pas détruite? est-ce que le citoyen, du point de vue idéal et divin où l'éducation philosophique l'a élevé, voudra redescendre au point de vue social et humain dont il était parti[1]? Car le problème est non de réaliser, dans l'état, le bonheur des philosophes, d'une classe restreinte de citoyens; le problème est de fonder l'État (σώζειν τὴν πόλιν)[2], de réaliser le bonheur social[3], d'organiser la société[4]. Mais la définition philosophique du bien et de la justice résout-elle le problème? Non, car l'idée du bien n'est pas le bien, fin de nos actions sociales, c'est la vérité idéale; l'idée du juste n'est pas la justice, organisation de la vie pratique, c'est un système de relations mathématiques. A cette question : l'homme n'est-il qu'un jouet (παίγνιον) des dieux, ou bien a-t-il une valeur (σπουδαῖόν τι)[5], le philosophe qui connaît les idées du bien et du juste n'hésite pas à répondre que la vie humaine, qui s'écoule dans le monde sensible, n'est pas sérieuse et que c'est seulement une

1. *République*, VII, 519 *b*, sqq.
2. *République*, III, 417 *a*.
3. *République*, IV, 420 *c* : ἵνα δὴ ὅλη ἡ πολις εὐδαιμονῇ.
4. *République*, VII, 520 *a* : ἐπὶ τὸν ξύνδεσμον τῆς πόλεως.
5. *Lois*, I, 643 *d*, sqq; VII, 803 *bc*.

nécessité malheureuse de notre condition qu'il faille la prendre au sérieux [1], qu'elle est une illusion, une apparence, une *nécessité* à laquelle il faut se résigner, non pas un *bien* qu'il faut aimer [2]. Cependant, ne fût-ce qu'à titre d'illusion, la société a une réalité. De ce qu'elle est *nécessaire* et non bonne, il ne s'ensuit pas qu'elle soit mauvaise et condamnable; elle peut être *nécessaire* comme le bien relatif par rapport au bien absolu, le moyen par rapport à la fin. Dans l'ordre théorique, le même problème se pose, des rapports de l'idéal et du sensible, et il est résolu par la distinction des deux espèces de la science : la science pure et la science appliquée, l'une et l'autre également fondées en nature. De même, dans l'ordre pratique, il faut affirmer à la fois que la vie humaine est un jeu et qu'elle est une chose sérieuse. Car le sensible, c'est le contradictoire, ce qui à la fois est et n'est pas; et ce serait bien exprimer le caractère contradictoire de la vie sociale que de dire : oui, le jeu est le contenu de l'état, mais le jeu est une chose sérieuse [3], qu'il faut non pas condamner, mais, au contraire, sanctifier [4].

1. *Lois*, VII, 803 *b* : μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν.

2. *République*, VII, 540 *b* : ἄρχοντας ἑκάστους τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι, ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας.

3. *Lois*, VII, 798 *bc* : τὰς παιδιὰς πάντες διανοοῦνται κινουμένας τῶν νόμων, ὅπερ ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, παιδιὰς ὄντως εἶναι καὶ οὐ τὴν μεγίστην ἐν αὐτῶν σπουδὴν καὶ βλάβην ξυμβαίνειν.

4. La théorie de l'organisation morale et religieuse des jeux est sur-

C'est dans l'éducation que se fait l'alliance du jeu et du travail, du plaisant et du sérieux ; le jeu est donc le contenu de l'etat précisément au même titre que, tout à l'heure, l'éducation. L'éducation est un jeu : cela est vrai même de l'éducation scientifique, — il y a des méthodes qui permettent aux enfants d'apprendre des propositions d'arithmétique ou de géométrie en se jouant[1] — ; à plus forte raison cela est-il vrai de toute cette éducation de l'intelligence et des mœurs qui précède, accompagne et suit l'instruction proprement dite. On commence à instruire les enfants en leur racontant des fables et des légendes; la gymnastique et la musique sont des jeux qui favorisent le développement du corps et de l'âme. Éducation et jeu sont presque des synonymes; et les mots grecs qui servent à les désigner sont presque

tout développée au livre VII des *Lois*. Sur la *sanctification* du jeu, v. *Lois*, II, 657 *b* : τὴν καθιερωθεῖσαν χορείαν, — VII, 799 *a* : τοῦ καθιερῶσαι πᾶσαν μὲν ὄρχησιν, πάντα δὲ μέλη. — VII, 809 *b* : τὰ μὲν οὖν δὴ χορείας πέρι μελῶν τε καὶ ὀρχήσεως ἐῤῥήθη, τίνα τύπον ἔχοντα ἐκλεκτέα τέ ἐστι καὶ ἐπανορθωτέα καὶ καθιερωτέα, — VII, 813 *a* : πάντα, ἃ δὴ καθιερωθέντα ἔφαμεν δεῖν ταῖς ἑορταῖς ἕκαστα ἁρμόττοντα, κτλ. — VII, 816 *c* : μετὰ τῆς ἄλλης μουσικῆς τὴν ὄρχησιν συνθέντα καὶ νειμαντα ἐπὶ πάσας ἑορτὰς τῶν θυσιῶν ἑκάστῃ τὸ πρόσφορον, οὕτω καθιερώσαντα αὐτὰ πάντα ἐν τάξει τοῦ λοιποῦ μὴ κινεῖν μηδὲν μήτε ὀρχήσεως ἐχόμενον μήτε ὠδῆς.

1. Ce sont les méthodes dites égyptiennes (*Lois*, VII, 819 *a b*). — C'est, nous semble-t-il, une conception essentiellement hellénique que celle d'une organisation sociale, officielle des jeux. Il faut cependant observer que Platon considère cette législation comme difficile à introduire dans les mœurs grecques, et va en chercher le modèle en Égypte. V. notamment *Lois*, II, 656 *c*, sqq.; VII, 798 *e*, 799 *a*.

des homonymes (παιδεία, παιδία)[1]. Le jeu devient donc chose sérieuse, dès qu'il est organisé et dirigé en vue d'une fin. La musique, par exemple, si elle est livrée à elle-même, si tous les modes, tous les instruments sont tolérés dans l'état, est mauvaise. Car elle est imitative et exprime des sentiments ; afin qu'elle n'en exprime pas d'autres que ceux qui conviennent au « gardien de l'état », au courageux et au modéré, elle doit être réglée et contrôlée par le philosophe et le magistrat : alors elle devient bonne[2]. « Sans nous en apercevoir nous épurons cet état que tout à l'heure nous disions être gâté par le luxe[3]. » Est-ce à dire que le luxe y soit supprimé? En un sens seulement. D'une part, avec le jeu, l'inutile et le superflu conservent leur place dans l'état. Mais, d'autre part, par le fait même que le jeu prend place dans un système organique d'éducation, l'inutile devient utile, le superflu nécessaire, et le luxe cesse d'être à proprement parler un luxe. Si le jeu est pris pour une fin en soi, il est condamné; s'il est conçu comme une condition nécessaire de l'organisation sociale, il est justifié. « Nul ne deviendra vertueux, si dès son enfance il n'a joué avec la beauté » (εἰ μὴ παῖς ὢν εὐθὺς παίζοι ἐν καλοῖς)[4].

1. *Lois*, II, 656 *c*; VII, 803 *d*, 832 *d*.
2. *République*, III, 398 *c*, sqq. — Cf. *Lois*, VII, 812 *b*, sqq.
3. *République*, III, 399 *c*.
4. *République*, VIII, 558 *b*.

Or l'essence de l'art, ou du jeu, c'est l'imitation, et l'imitation, c'est le mensonge. Comment la dialectique, qui est vérité, peut-elle justifier le mensonge? Les légendes populaires relatives aux dieux et aux demi-dieux sont fausses : comment les rendre utiles? C'est en appliquant à la critique de l'erreur la connaissance même de la vérité; il faut supprimer et interdire dans ces légendes tout ce qui est contradictoire avec la nature morale de la divinité, en conservant d'ailleurs leurs noms traditionnels et leurs formes humaines aux dieux de la fable[1] : l'erreur utile, c'est l'erreur dans les limites de la vérité. Il ne faut plus prêter aux dieux des actions immorales, la puissance et la volonté de faire le mal, de se métamorphoser et de mentir. De même, dans les récits qui traitent d'actions accomplies par des hommes, il ne faut pas laisser croire que les hommes peuvent être injustes et heureux ou justes et malheureux, ou que la justice c'est le bien des autres. Principe que Platon se contente de poser brièvement au livre III de la *République*[2]; mais le mythe de l'immortalité de l'âme, au Xe livre, n'est que le développement et la conséquence du principe. Il est vrai que l'âme est immortelle, pour qui connaît la nature vraie, l'idée de l'âme, c'est-à-dire l'âme universelle, « le vivant absolu »; mais la

1. *République*, II, 376 *e*, sqq.
2. *République*, III, 392 *a*, sqq.

théorie prend un caractère légendaire et mensonger, lorsqu'on l'applique à l'âme individuelle, attachée à un corps, et gâtée par cette union, comme le corps de Glaucos couvert d'herbes marines [1]. Ainsi l'art est soumis à un contrôle social, les légendes poétiques et populaires à la critique du politique, qui a pour office « de rendre l'erreur semblable à la vérité [2] ». L'erreur, une fois de plus, est justifiée par la dialectique et c'est en un troisième sens : l'erreur n'est plus définie ni comme une pure possibilité idéale, ni comme une réalité, une partie intégrante de la nature, mais comme un instrument, comme un moyen dans un système organisé par rapport à une fin. De sorte que la justification du mensonge ou du mythe pourrait être considérée comme l'objet fondamental de la *République*. Définition idéale de la justice, — contradiction entre cet idéal et la réalité humaine de la justice, — conciliation des deux termes par la théorie du mensonge utile, du mythe légal, tels sont peut-être les thèmes essentiels du grand dialogue. D'où le caractère en quelque sorte artificiel que présente, chez Platon, l'art politique. Le gouvernant est, par définition, celui des citoyens qui a le droit et le privilège de mentir. Veut-il, par exemple, faire pénétrer dans les âmes des gouvernés les deux notions

1. *République*, X, 611 *b*, sqq. — Cf. *Phèdre*, 271 *a* : ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν, ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές.
2. *République*, II, 382 *d*.

fondamentales de la solidarité et de la division du travail, il imaginera un artifice ou procédé (μηχανή) [1], qui sera de leur raconter un mensonge utile, la légende phénicienne des quatre espèces d'hommes : hommes d'or, hommes d'argent, hommes de fer, hommes d'airain. — « Mais, demande Glaucon, quel artifice inventer pour leur faire ajouter foi à cette fable ? — Eux-mêmes, il n'y a pas moyen ; mais on peut la persuader à leurs enfants, aux enfants de leurs enfants et aux générations qui suivront. » De même s'agit-il de régler les unions des deux sexes, et d'éviter que les plus mal partagés s'indignent, le gouvernant aura l'air de s'en fier au sort pour faire le partage ; en réalité les dés seront pipés, mais, grâce à ce mensonge utile, les citoyens mécontents de leur lot s'en prendront à la fortune, et non au gouvernant [2]. On peut dire sans rien forcer que l'état platonicien repose sur le mensonge, mais cela dans la mesure où le mensonge, le contradictoire et l'équivoque font partie de la nature des choses. La société est un tout vivant ; mais la vie n'existe que par rapport à l'idée qui l'organise ; la société tend vers cette fin, elle est un système d'utilités orientées vers cette fin.

1. *République*, III, 414 *b*, sqq. — C'est que la vie sensible de l'homme est tout entière une illusion, le produit d'un artifice divin. Cf. *Lois*, VII, 803 *c* : ἄνθρωπον ... θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον. — Sur le sens des mots μηχανή, μηχανᾶσθαι, v. plus haut, p. 296, en note.

2. *République*, V, 460 *a*.

Au point de vue de la pratique, ce qui existe, c'est l'opportun (ὁ καιρός), ce qui est proportionné à sa fin (τὸ δέον), ne va pas au delà et ne reste pas en deçà du but : le vrai, c'est l'utile. Mais le vrai, c'est aussi le divin et le saint. Donc l'utile c'est le saint. « Il faut rendre les mariages aussi sacrés que possible : que ceux-là soient sacrés qui seront les plus utiles[1]. » La société platonicienne est religieuse, et réciproquement la religion platonicienne n'est pas autre chose qu'une consécration du social. Veut-on régler les mariages ? « Il faut décréter des fêtes qui réuniront les nouveaux mariés, des sacrifices, et nos poètes devront composer des hymnes nuptiaux[2]. » Et c'est cette même idée d'une alliance étroite entre l'éducation, la religion et le jeu, la même conception cérémonielle de l'état, qui est reprise au livre VII des *Lois*. « Ce qu'il y a de meilleur en l'homme », c'est d'être « le jouet des dieux », le produit d'un art divin. D'où la réponse du législateur aux poètes tragiques qui viennent lui demander à quelle législation ils seront soumis dans l'état : « Nous travaillons, nous aussi, à un drame que nous faisons aussi beau et aussi bon que possible ; toute notre constitution est disposée pour imiter la plus belle et la meilleure des vies, cette vie dont nous disons qu'elle est de tous les drames le plus vrai.

1. *République*, V, 458 e.
2. *République*, V, 459 c.

Vous êtes poètes, nous aussi sommes poètes, poètes tragiques comme vous, vos rivaux et vos adversaires dans la composition du plus beau drame, celui que, selon notre conviction, la loi vraie peut seule engendrer[1]. » Être citoyens dans un état, c'est être acteurs dans un drame : la vie sociale est un jeu sacré.

Ce principe pénètre et alimente, jusque dans le détail, l'organisation de la vie sociale, la réglementation des fêtes religieuses, la consécration des formes politiques. Pour nous borner à un exemple, le législateur veut-il fixer le nombre des citoyens dans l'état, nombre dont Platon, dans la *République*, conçoit le minimum comme pouvant être abaissé jusqu'à 1000[2], et qui doit rester immuable autant que possible[3], Platon, dans les *Lois*, choisit le nombre 5040 à cause de ses utiles propriétés arithmétiques[4]. Car le nombre 5040 est divisible par les dix premiers nombres consécutifs et par 12; pour le rendre divisible par 11, il suffit d'en retrancher deux parties égales à 12[5]. Par là ce nombre se prête mieux qu'un autre à toutes les divisions et subdivisions, territoriales ou autres, qui peuvent sembler nécessaires : il est *utile*. Mais en même temps ces propriétés qui font le nombre 5040 socialement utile

1. *Lois*, VII, 817 *b*.
2. *République*, IV, 423 *a*.
3. *République*, V, 460 *a*.
4. *Lois*, V, 737 *e*.
5. *Lois*, VI, 771 *c*.

sont ces propriétés arithmétiques fondamentales et « divines » qui régissent tous les phénomènes naturels ; par elles non seulement l'état, mais l'univers tout entier est réglé : le nombre n'est pas seulement utile, il est *sacré*. Si le nombre 5040 est divisé en douze parts, et l'état en douze tribus, chaque part doit être consacrée à un Dieu, et une partie centrale, autour de laquelle viennent converger les douze tribus, à Hestia, feu central de l'univers, à Zeus et à Héra : « et il faut considérer chaque division comme le présent sacré d'un Dieu, puisqu'elle se conforme à l'ordre des mois et à la révolution périodique de l'univers [1] ». De même en effet que le passage du soleil à travers les douze signes du zodiaque subdivise périodiquement le temps en années de douze mois, de même le roulement qui règle l'ordre selon lequel les magistrats se succèdent dans l'exercice des mêmes fonctions imite les cycles planétaires et les révolutions célestes : il se conforme aux divisions naturelles du temps [2]. C'est ainsi que l'ordre social imite l'ordre universel, et que l'art humain dérive de l'art divin. L'homme comprend que, lorsqu'il croit produire, il ne fait en réalité que reproduire ; c'est pourquoi, tout en agissant, il adore et il consacre. La législation est indivisiblement sociale et religieuse.

1. *Lois*, VI, 771 *b*.
2. *Lois*, VI, 758 *a*, sqq ; XI, 923 *b c*.

Mais il faut remarquer que ces détails sont empruntés aux *Lois*, non à la *République*. Car les *Lois* sont un traité de législation, et la *République*, un simple traité de pédagogie sociale qui ne contient ni droit civil (περὶ ξυμβολαίων), ni droit criminel (περὶ αἰκίας), ni droit constitutionnel (περὶ τῆς τῶν ἀρχῶν καταστάσεως) : Platon se borne à poser, dans l'éducation philosophique, le fondement de la société, mais s'arrête avant d'avoir tiré de là aucunes conséquences législatives. « Légiférer sur tous ces sujets, ce serait faire injure à des citoyens, censés parfaitement vertueux : ils trouveront spontanément, en règle générale, quelles lois il faut porter [1] ». Et peut-être même faut-il dire que la conception de l'état développée dans la *République* est une conception où la forme constitutionnelle est absolument indifférente : peu importe en effet que la solidarité, l'organisation du travail, qui sont les caractéristiques de la république idéale, soient réalisées par un monarque, une aristocratie ou une démocratie. Seulement, pour que l'un de ces trois cas se réalise, les chances ne sont pas les mêmes. La démocratie est le gouvernement de tous : or l'état vrai est fondé sur la science, et il est évident que tous ne sauraient posséder la science. L'aristocratie est le gouvernement exercé par une partie restreinte de la communauté, et

1. *République*, IV, 425 *d e*.

plus cette partie sera restreinte, plus il y aura de chances pour que l'état scientifique puisse être fondé. En dernière analyse, l'état le plus vrai, c'est l'état royal ; encore n'est-il pas sûr que, parmi tous les hommes, un seul possède la science politique[1]. Dans la mesure où la conception sociale de la *République* est une conception idéale, elle est dure d'une réalisation difficile, sinon impossible. L'état fondé sur la communauté absolue est l'état vrai : tous les autres, « dans lesquels les hommes se battent pour des ombres et se disputent le pouvoir comme si c'était là un grand bien », comme si le pouvoir était un bien en soi et non un bien relatif, une fin et non un moyen en vue d'une fin, sont des rêves[2]. Mais, comme cet état est l'état vrai, il reste un état divin. La science politique, dans sa perfection, suppose, chez celui qui la posséderait, la connaissance intégrale des aptitudes de chaque citoyen, afin qu'à cet individu soit infailliblement assignée la fonction qui lui revient. Or c'est là une science surhumaine, et l'homme qui s'en trouverait capable obéirait véritablement à « une inspiration divine ». La nécessité logique (ὑπὸ τἀληθοῦς ἀναγκασθέντες) nous a contraint à décrire l'état idéal ; mais pour que cette description idéale devînt une réalité pratique, il faudrait qu' « une nécessité provînt par accident (ἀνάγκη τις ἐκ τύχης) pour con-

1. *Le Politique*, 292 *d*, sqq.
2. *République*, VII, 520 *c d*.

traindre les philosophes, cette élite que l'on considère comme inutile dans l'état, à s'occuper de politique, bon gré mal gré... ou qu'un amour vrai de la philosophie vînt, par l'effet d'une inspiration divine, s'emparer soit du fils d'un roi, soit d'un roi [1] ». Faute de quoi, l'on tourne dans un cercle : les philosophes, tant que leur nature se développera spontanément, et non sous l'action d'un système raisonné d'éducation donné par l'état, ne se sentiront liés vis-à-vis de la société par aucune espèce d'obligation, et vivront à l'écart. La constitution de l'état idéal est à la merci d'une pure coïncidence, d'un véritable miracle historique.

C'est pourquoi si, dans la *République*, l'état humain, fondé sur la guerre, est distingué d'un état antérieur, plus simple et plus sain, il reste néanmoins encore tout idéal, et peut être confondu avec celui-ci, comme il l'est dans les *Lois* et dans le *Politique*. C'est l'état « de premier degré » (πρώτη... πόλις τε... καὶ πολιτεία), qui repose sur le principe de la communauté absolue, « idéal de tout gouvernement » (παράδειγμα... πόλεως), mais qui doit avoir été organisé par des dieux ou par des fils de dieux [2]. C'est encore le « septième état », fondé sur la science et qu'il faut séparer des six formes de gouvernement classées dans le *Politique*, « comme on

1. *République*, VI, 499 *b*. — Cf. V, 473 *c d*.
2. *Lois*, V, 739 *a*, sqq.

sépare un dieu des hommes »[1]. C'est l'état vrai (ἀρθή), dont les autres ne sont que des imitations; c'est l'état divin, et les autres ne sont que des états *nécessaires*[2]. Mais, une fois encore, en quel sens nécessaires? N'est-il pas possible, dans un système finaliste, de concevoir cette nécessité comme la nécessité conditionnelle du moyen qui se rapporte à une fin? et, en présence de ce nouveau divorce entre l'idéal et le fait, d'accorder au fait une valeur relative, de l'idéaliser en le mettant en rapport avec l'idéal?

Or, dès que les législateurs chargés de faire et de maintenir les lois sont non pas des dieux ou des « hommes divins », mais des hommes semblables à ceux pour qui ils gouvernent, ce n'est plus une question sans importance de savoir quelle sera la forme du gouvernement, la constitution de l'état, et si les gouvernants seront la totalité des citoyens, ou une aristocratie dirigeante, ou se réduiront à un seul individu. L'état où commande un seul individu est, de tous, soit le meilleur, soit le pire, car c'est celui où l'autorité gouvernementale est le plus forte, et peut, par suite, le plus pour le bien et pour le mal : c'est pour cette raison même que le politique soucieux d'appliquer ses conceptions sociales sans

1. *La Politique*, 302 [illegible].
2. *La Politique*, 302 [illegible]

la forme la plus radicale, cherchera un état monarchique, et de préférence à une royauté, où le pouvoir gouvernemental est contenu par des lois, une tyrannie, où ce pouvoir s'exerce sans restriction et sans frein[1]. D'autre part, l'état démocratique, où une part d'autorité appartient à chaque citoyen, est, par l'effet de la dispersion du pouvoir, le plus impuissant de tous pour le bien comme pour le mal. Reste, dans l'intervalle de ces formes extrêmes (μέσην ἐπ' ἀμφότερα), l'état aristocratique, où le pouvoir est délégué à une classe restreinte, et qui, par suite, offre moins de dangers que l'état monarchique, plus que l'état démocratique et, en revanche, moins de chances heureuses que le premier, plus que le second. C'est donc pour celui-là que l'homme modéré (μετρίος) doit opter, s'il fait intervenir, dans la conduite de sa vie, le calcul des chances et des probabilités. De tous les gouvernements non droits (οὐκ ὀρθῶν), non conformes à la vérité, il est le plus supportable (ἥκιστα χαλεπὴ συζῆν)[2]. Parmi les états de fait, il y a encore du meilleur et du pire ; et la marque du meilleur c'est la mesure, entendue, selon la définition qui convient aux sciences pratiques, non comme une relation idéale du plus grand au plus petit, mais comme une moyenne entre deux extrêmes.

1. *Lois*, IV, 709 *c*.
2. *Le Politique*, 302 *b*, sqq.

Telle est l'argumentation dont se sert Platon, dans le *Politique*, pour justifier l'état aristocratique, dont la valeur morale, à ce point de vue, consiste dans une probabilité : mais les *Lois* contiennent une autre argumentation, plus philosophique et plus profonde[1], dont aussi bien le principe se trouve dans le *Politique*. L'art politique consiste à concilier dans la société deux vertus contraires qui, poussées à l'excès, sont également antisociales : ces deux tendances inverses Platon les appelle, dans le *Politique*, la modération (σωφροσύνη) et le courage[2] ; dans les *Lois*, le respect (αἰδώς) et la liberté. Trop modérés et trop réfléchis, les citoyens se désintéressent des affaires publiques, deviennent impropres à la guerre : leur modération devient servilité. Trop courageux, ils ne savent plus obéir ni réfléchir : d'où l'anarchie et l'asservissement de la patrie. De même, il y a deux formes fondamentales de gouvernement, « mères » de toute constitution : le gouvernement monarchique, fondé sur le respect, et le gouvernement démocratique, fondé sur la liberté. Le respect et la liberté sont deux éléments essentiels d'un état, dont l'unité doit être fondée sur l'amitié réciproque des citoyens : mais l'exemple de la monarchie perse montre comment la prédominance du respect détruit la liberté, produit la servitude et l'impuissance, et l'exemple de

1. *Lois*, III, 693 *a*, sqq.
2. *Le Politique*, 305 *e*, sqq. — Cf. *Lois*, XII, 963 *a*, sqq.

la démocratie athénienne, comment la prédominance de la liberté détruit le respect, la discipline, et par suite la constitution même de l'état. L'état moyen, au contraire, repose sur l'alliance des deux principes ; il est le gouvernement le meilleur, non en ce sens qu'il est le moins mauvais et qu'on l'adopte à la manière d'un pis aller, mais parce qu'il est le plus complet. « Il est nécessaire pour un gouvernement qu'il participe des deux gouvernements extrêmes, s'il doit y avoir liberté et amitié fondée en raison ; c'est là où aboutit notre raisonnement : un état qui ne participe pas de ces principes ne saurait être bien gouverné [1] ». Dans le gouvernement moyen, les gouvernements extrêmes sont justifiés ; ils trouvent dans le gouvernement aristocratique leur raison d'être et leur *nécessité*.

Platon a tracé dans les *Lois* le plan de cet « état de second degré », qui est l'état moyen ou modéré. Et rien ne saurait mieux illustrer la méthode qui convient à cette seconde forme de gouvernement que l'application minutieuse qu'en fait Platon, pour entrer en matières, à une question très spéciale, à la réglementation de la boisson. L'ivresse, la boisson est mauvaise ; car, si elle accroît en intensité tout ce qui, dans notre âme, est mauvais, les plaisirs, les douleurs et les passions, en revanche elle

1. *Lois*, III, 693 *d e*.

affaiblit tout ce qui est bon, à savoir les facultés de perception et de représentation, la sensation, le souvenir, le jugement, la pensée. Mais il ne faut cependant pas la condamner absolument (ἀπλῶς), car elle a une valeur relative dans la mesure où elle assouplit l'âme des citoyens, et les rend plus dociles aux ordres des gouvernants : il ne faut pas l'interdire, mais la régler. De même il faut désapprouver le mariage libre, non contrôlé par l'état, cause d'une inégalisation croissante des caractères ; et cependant, de peur d'irriter les hommes par une réglementation minutieuse, il faut se résigner à la nécessité, et procéder non par des lois, mais par simple exhortation, et se borner à prescrire des peines contre le célibat[1]. — D'une façon générale, si la méthode politique, dans les *Lois*, devient une méthode de modération, c'est que le politique ne construit pas l'état dans l'idéal et dans l'abstrait, mais dans une position géographique et dans des conditions historiques données. Il s'agit de la fondation d'une colonie, dans une région déterminée de la Crète, par des Grecs dont la nationalité est soigneusement définie. Ils apportent avec eux des préjugés et une certaine condition sociale acquise. Ils ne sont pas égaux,

1. *Lois*, VI, 772 *e*, sqq. — Sur le danger d'une législation trop minutieuse, 772 *a b* : ἀναγκαῖον δὲ, ὅπερ εἴπομεν, περὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ὅσα σμικρὰ καὶ πολλὰ, νομοθέτην μὲν ἐκλείπειν κτλ. — 773 *d* : τούτων δὴ χάριν ἐᾶν μὲν νόμῳ τὰ τοιαῦτα ἀναγκαῖον.

les uns sont riches et les autres sont pauvres[1] : c'est là une donnée *nécessaire*, qui s'impose au législateur comme un fait, mais qu'il doit utiliser, rendre *nécessaire* en vue du but poursuivi. Au principe de la communauté des biens, qu'il faut abandonner, puisque l'idée de propriété individuelle est une donnée du nouvel état, on substituera une organisation plus complexe. Égalité des biens fonciers : le territoire de la colonie sera divisé en lots égaux, eu égard à la double considération de la quantité et de la qualité du sol; et le nombre des lots, égal au nombre des citoyens, devra être toujours maintenu égal à lui-même[2]. Inégalité de la richesse mobilière, à laquelle il faut se résigner, sauf à mettre des bornes légales à cette inégalité et à interdire aux citoyens les professions mercantiles, dont le but unique est le lucre[3]. Enfin cette inégalité étant donnée, il faudra en tenir compte dans l'organisation politique de l'état. Tous les citoyens ne peuvent être considérés comme théoriquement égaux, puisqu'en fait ils sont inégaux. La constitution sera fondée sur la considération des richesses, la société divisée en quatre classes (τιμήματα), où l'inégalité politique se réglera sur l'inégalité sociale.

1. *Lois*, V, 744 *b*.
2. *Lois*, V, 737 *b*, sqq ; 739 *e*, sqq ; 745 *c d*.
3. *Lois*, V, 744 *b*, sqq ; XI, 918 *a*, sqq.

Mais il faut observer que par là, même dans l'état qui n'est pas vrai, c'est la conception vraie de l'égalité qui subsiste encore. Car l'égalité vraie, c'est la proportionnalité, l'égalité dans la similitude (κατὰ τὴν ἐμφάνειαν ἰσότητα)[1] : pour que deux rapports soient égaux, il ne suffit pas que leurs dénominateurs soient égaux, il n'est pas nécessaire que leurs termes soient égaux : la vraie égalité, c'est l'égalité du rapport dans l'inégalité des termes. Aussi dans l'état « de premier degré », fondé sur la communauté, c'est en même temps l'égalité absolue et l'inégalité radicale qui règnent : et la justice idéale se définit non comme l'égalisation, mais comme la différenciation de toutes les fonctions. La seule différence essentielle à la vérité, c'est donc que, dans l'état vrai, l'inégalité politique se règle sur l'inégalité des aptitudes, tandis qu'elle se règle, dans l'état « de second degré », sur l'inégalité des richesses. Mais comment, d'une façon générale, amener les inférieurs à reconnaître leur infériorité et à accepter leur subordination sociale ? Le dialogue de la *République*, dans le cas particulier de la législation des mariages, résout le problème par l'emploi d'une fraude. Les citoyens croient que le tirage au sort détermine l'union des individus des deux sexes : en réalité, la science du politique a tout déterminé :

1. *Lois*, VIII, 848 *b*. — Cf. *Lois*, V, 744 *b* : δεῖ δὴ πολλῶν ἕνεκα τῶν τε κατὰ πόλιν καιρῶν ἰσότητος ἕνεκα τιμήματα ἄνισα γενέσθαι.

par où, peut-être, l'art humain imite l'art divin, et la société, la nature, où peut-être le hasard n'est que de l'intelligence méconnue. Procédé qui suppose chez le législateur, pour être appliqué, à la fois une science et une puissance de mentir qui sont difficilement réalisables; cependant la nécessité où Platon se voit contraint d'y recourir prouve que, même dans l'état idéal, l'exigence de l'égalité est un besoin profond de la nature humaine. Il faut donc en tenir compte, et admettre, dans la constitution du nouvel état, le point de vue de la fausse égalité, celle qui se répartit également entre des objets inégaux [1], et n'est pas proportionnalité. « Il faut, *par nécessité*, employer les deux égalités, mais dans le plus petit nombre de cas possible la seconde, celle qui fait appel au hasard [2]. » Aussi peu que possible, parce qu'il faut la considérer non comme un bien, mais seulement comme un moyen nécessaire pour préserver l'organisation sociale, et comme une imitation imparfaite, une réalisation partielle de l'égalité vraie elle-même : la fin limite le moyen. En matière de droit électoral, on combinera, selon une proportion aussi savante et aussi prudente que possible, l'élection avec le tirage au sort; et c'est ainsi que, par une concession opportune, on

1. *République*, VIII, 558 *c* : πολιτεία... ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα.
2. *Lois*, VI, 757 *e*, 758 *a*.

rendra le hasard utile, en l'employant à la conservation de l'ordre public et de l'harmonie sociale. Un mal nécessaire est encore un bien relatif.

Mais l'idée a beau descendre dans les faits pour les organiser, la contradiction entre le fait et l'idéal subsiste. La constitution décrite dans les *Lois* est encore une simple spéculation philosophique. Platon, d'abord, ne se croit pas tenu d'y donner à toutes les lois le caractère d'une mesure conciliatrice. Sur la question des femmes, les Lacédémoniens ont adopté une solution moyenne : ils admettent les jeunes filles au gymnase, mais n'envoient pas les femmes à la guerre. Or Platon ne se contente pas de cette demi-mesure, et demande, d'une façon radicale, qu'il y ait, dans la république, égalité d'obligations pour les hommes et pour les femmes [1]. Si la réforme soulève des protestations, peu importe. Dans d'autres conditions, cela importerait beaucoup ; mais ici Platon se borne à définir, théoriquement (λόγῳ δοκεῖ), ce qui est utile et convenable. Et encore, si les hommes se plaignent que leur vie soit trop minutieusement réglée, en un sens leur plainte sera fondée ; mais, d'autre part, « en tout ce qui concerne le devoir-être (ἐν ἑκάστοις τῶν μελλόντων γίγνεσθαι), la méthode la plus juste consiste à définir l'idéal (τὸ παράδειγμα, οἷον δεῖ τὸ ἐπιχειρούμενον γίγνεσθαι)

1. *Lois*, VII, 804 *d*, sqq.
2. *Lois*, VI, 781 *d*.

sans rien omettre de ce qui en fait la beauté et la vérité ; si quelqu'un ne peut le réaliser tout entier, qu'il fasse donc fléchir l'idéal et ne le réalise pas, mais du moins qu'il travaille à faire ce qui, en dehors de l'idéal, a le plus de rapport et d'affinité avec ce qui est le devoir (τῶν προσηκόντων πράττειν) »[1]. C'est que « nous sommes gens de loisir ; rien ne nous presse[2] ». Sans doute l'état, tel qu'il est décrit dans les *Lois*, admet (comme aussi bien déjà l'état dont la description est contenue dans la *République*, et qui est fondé sur la guerre) un élément de contingence ; mais ces données de fait, Platon se les donne à lui-même, il a choisi les conditions dans lesquelles il lui plaît d'organiser la constitution du nouvel état, et, comme il s'agit de la fondation d'une colonie, la forme même de la constitution (monarchique, aristocratique ou démocratique) n'est pas préjugée. Aussi, après l'état de second degré, distinct de l'état idéal, Platon fait allusion, dans les *Lois*, à un état de troisième degré. Et quoique, dans le passage en question, Platon ne définisse pas cette troisième forme de l'état, on est autorisé à supposer qu'il s'agit d'un état dans lequel on prend, pour nécessité de fait, pour donnée, non seulement une notion très générale, comme, dans la *République*, la notion de guerre, non seulement certains détails

1. *Lois*, V, 746 *b c*.
2. *Lois*, VI, 781 *d*.

précis, comme dans les *Lois*, sur les conditions où la fondation s'en effectue, mais la forme même de la constitution. Le gouvernement monarchique et le gouvernement démocratique ont bien été justifiés en un sens, dans le gouvernement moyen dont ils sont les deux principes nécessaires; mais, en tant que gouvernements distincts, doivent-ils être condamnés? Ne saurait-on encore leur accorder une valeur relative, ou *nécessaire*, une certaine efficacité pour le bien? Oui, dans la philosophie platonicienne, par la distinction des deux formes, légale et illégale, dans lesquelles chacune des trois formes constitutionnelles se décompose. Ce que la constitution tempérée est à la constitution idéale, la constitution légale l'est à la constitution tempérée.

Or, au point de vue de la science, la distinction du légal et de l'illégal, de ce qui est et de ce qui n'est pas conforme à des lois traditionnelles ou écrites, est vide de sens. Que l'on compare, à ce point de vue, l'art politique aux autres sciences pratiques qui lui sont subordonnées, à l'art du navigateur, par exemple, ou du médecin. Si le navigateur ou le médecin nous sauve la vie, peu nous importe que ce soit conformément à des règles établies ou contrairement à ces règles, de notre plein gré ou en nous faisant violence. Sans doute celui qui possède la science peut laisser à l'ignorant des prescriptions qui permettent à celui-ci d'agir en son

absence; mais il se réserve toujours la liberté de révoquer ces prescriptions, le médecin ne se sent pas lié par ses ordonnances. Sans doute la notion de légalité et de conservation sociale a sa valeur, même dans l'état idéal, fondé sur la science : le courage, par exemple, est défini, comme vertu sociale, « la vertu de conserver, en toutes circonstances, la façon de juger sur l'essence et la nature de ce qui est objet de crainte, telle que le législateur l'a formée par l'éducation »[1], — « la conservation, en toutes circonstances, du jugement droit conforme à une loi en ce qui concerne ce qui est à craindre et ce qui n'est pas à craindre »[2]. Mais il est trop naturel que l'idée de conservation soit fondée, dès qu'elle est conservation de la science et de la vérité. Or tel n'est pas le problème qui se pose maintenant : le problème est de justifier la légalité en soi, sans considérer si la loi est juste ou injuste, l'idée abstraite de conservation sociale, sans considérer si ce qui est à conserver est bon ou mauvais ; et la légalité ainsi conçue est évidemment un outrage à la vérité. Si la méthode qui sert en politique était appliquée aux autres formes de la science pratique, si les navigateurs étaient choisis pour leur naissance ou pour leur richesse, ou par le suffrage populaire, parce que cela est écrit dans la loi, alors « il

1. *République*, IV, 429 *b c*.
2. *République*, IV, 430 *b*.

est évident que toutes les sciences pratiques s'évanouiraient[1] », et que la vie pratique serait impossible.

Prise absolument, la légalité est donc un mal ; mais peut-être a-t-elle une valeur relative et doit-elle être admise, dans la science du gouvernement, à titre de condition nécessaire. Nul mortel n'est capable de la science politique dans son intégrité ; il s'agit donc de découvrir des méthodes provisoires qui permettent, le cas échéant, de suppléer à la science absolue. Or la légalité fournit la solution du problème : elle est à la justice idéale ce que la connaissance empirique est à la science pure. Pour rendre la chose sensible par un exemple, le professeur de gymnastique n'a pas le loisir de donner des ordres à chacun de ses élèves pris individuellement, de prescrire à chacun ce qui convient au corps de chacun. Il procède donc d'une façon plus grossière, plus massive (παχυμερέστερον), par généralités (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ τοὺς πολλούς) ; « à tous en masse il impose des peines égales[2] », en négligeant les différences individuelles, et le point de vue de la fausse égalité est justifié comme un substitut du point de vue de l'égalité vraie, lorsque celui-ci, par l'effet de notre ignorance, ne peut être appliqué. A défaut de la science vraie, pour laquelle la distinction du

1. *Le Politique*, 299 c.
2. *Le Politique*, 294 d e.

général et du particulier n'existe pas, et qui connaît directement le particulier, ou plus exactement le singulier, sans l'intermédiaire de lois générales, il est nécessaire de recourir aux méthodes de la connaissance empirique, qui, devant l'impuissance de l'intelligence humaine à serrer la réalité mouvante et infiniment complexe des choses, recourt à des généralités empiriques (τύποι) [1], dont le défaut est de ne pas être exactes (οὐκ ἀκριβεῖς), mais dont l'avantage est d'être simples (ἁπλᾶς). — De plus, au caractère de la généralité, la loi joint le caractère de la stabilité. Les lois peuvent présenter un obstacle aux innovations de la science, sans doute, mais elles préservent aussi la société contre les révolutions dont le mobile est l'intérêt, le caprice, la folie des individus. « Celui qui ose agir contre les lois établies à la suite d'une longue expérience (ἐκ πείρας πολλῆς)... commet une faute égale à plusieurs fois celle plus haut mentionnée, et détruit toute pratique, beaucoup plus sûrement qu'il ne ferait en respectant le système des lois écrites [2] » et de la tradition non écrite (νόμοι ἄγραφοι). — A un double titre, par la généralité et par la stabilité des règles qu'elle établit, la connaissance empirique imite l'universalité et

1. Cf. *République*, III, 414 *a* : ὡς ἐν τύπῳ, μή τι ἀκριβείας. — 403 *d e* : l'opposition établie entre les deux expressions : ἀκριβολογεῖσθαι, et : τοὺς τύπους ὑφηγεῖσθαι.

2. *Le Politique*, 300 *a b*.

l'éternité de l'idée, quoique d'une façon grossière et symbolique ; au-dessous de la science (ἐπιστήμη), le jugement conforme à la tradition (δόξα κατὰ νόμους) est fondé [1]. Par là toutes les formes de gouvernement trouvent leur justification. Sans doute, au cas où, dans toutes, les gouvernants, monarque, aristocratie dirigeante ou universalité des citoyens, posséderaient la science politique, alors toutes les formes constitutionnelles recevraient une justification absolue : l'état cesserait d'être une imitation de l'état idéal, il se confondrait avec cet état lui-même, puisqu'il serait fondé sur la science. Mais, en dehors de cette hypothèse, qui est à peine à considérer même en ce qui touche le gouvernement monarchique, et est entièrement négligeable dans les deux autres cas, il reste à opérer une distinction entre les états *nécessaires*, quelle que soit leur constitution, où l'illégalité règne, où les gouvernants commandent aux lois et les tyrannisent : ceux-là sont *nécessaires* au mauvais sens du mot, sans rapport au bien, ils imitent l'état idéal *dans le sens du mal;* et ceux où la légalité règne, où les gouvernants sont les esclaves de la loi ; ceux-là sont *néces-*

1. Cf. *Lois*, IX, 874 *c*, sqq. Rien n'est supérieur à la science : ἐπιστήμης... οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδαμῆ κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, — mais il convient, en seconde ligne, d'admettre la domination de la loi : τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ.

saires au bon sens du mot, par rapport au bien, ils imitent l'état idéal *dans le sens du bien*[1].

Il semble donc que Platon finisse par dire, à ce troisième point de vue, avec les sophistes, que le juste, c'est le légal, et que « ce n'est pas à la guerre ou à la vertu que les lois doivent tendre, mais, l'état étant constitué d'une certaine façon, qu'elles doivent, à ce point de vue, considérer ce qui est utile en vue d'en assurer la perpétuité et d'en éviter la dissolution[2] ». Mais ce n'est qu'un accord tout apparent. La légalité, pour Thrasymaque, c'est « l'intérêt du plus fort », le fait social qui s'impose comme une force. Au contraire, la légalité, pour Platon, signifie la conformité à un droit établi, qui réprime les volontés particulières et entre en conflit avec les faits. Au sens des sophistes, la légalité n'est qu'un cas particulier, un accident de l'illégalité. Au sens platonicien, la légalité est justifiée précisément parce qu'elle s'oppose à l'illégalité comme l'idée s'oppose au fait, parce qu'elle est encore, à quelque degré, idéalité. L'objet de la dialectique, c'est de fonder toutes les sciences, considérées aussi bien dans leur application à la pratique que dans leur pureté théorique, de définir le vrai et le bien ; mais, par là même, et à cause des dédoublements successifs que la dialectique est

1. *L Politique*, 293 *c*.
2. *Lois*, IV, 714 *b c*.

obligée de constater entre l'idéal et le fait, quelque chose reste qui n'est pas justifié : à savoir, l'erreur et le mal. L'erreur, dans la philosophie de Platon, consiste essentiellement à confondre le relatif avec l'absolu, à accorder à la partie l'existence autonome d'un tout, à croire que ce qui existe pour autre chose que soi existe pour soi, que le *nécessaire* c'est le *bien*.

L'erreur prend plusieurs formes. Sous une première forme, elle est rhétorique. Le peuple est un sophiste redoutable et un mauvais maître : il enseigne à l'orateur que la parole est un instrument de persuasion et de flatterie, non de démonstration, que le bien c'est ce qui lui plaît, et que la sagesse consiste dans l'expérience de ses goûts et de ses passions. C'est comme si, voulant domestiquer quelque animal grand et fort, étudiant ses instincts et ses appétits, « on appelait bon ce qui le réjouit, mauvais ce qui le fait souffrir, n'ayant pas d'autre méthode que d'appeler juste et beau ce qui est *nécessaire*, sans avoir jamais vu, sans être capable de montrer à un autre combien diffèrent le *nécessaire* et le *bien*, par nature[1] ». Le point de vue auquel se place le rhéteur constitue un renversement de la vérité : au lieu de plaire afin de convaincre, il n'a d'autre but, dans ses démonstrations, que de plaire; il prend

1. *République*, VI, 493 c.

pour la fin ce qui est normalement le moyen, pour le bien ce qui est le nécessaire.

Sous une forme plus éclatante, et en quelque sorte plus publique, l'erreur est tyrannie. De même que, parmi les gouvernements légaux, la monarchie est susceptible de devenir le meilleur, de même parmi les gouvernements illégaux, la tyrannie est le pire. Elle naît de la démocratie, comme la démocratie naît de l'oligarchie. L'oligarchie place le bien dans la richesse : ce qui constitue une erreur, car la richesse est un moyen *nécessaire*, non un *bien* inconditionnel ; et le désir excessif de la richesse produit le gouvernement démocratique, qui définit le bien comme liberté : nouvelle erreur, car la liberté n'est pas un *bien* en soi, elle n'est un bien que dans la mesure où elle est un élément *nécessaire* de l'union sociale. De même, enfin, le désir excessif de la liberté détruit toutes les lois et produit la tyrannie, qui est à la fois l'excès de la liberté et la négation de toute liberté : la tyrannie, c'est la royauté renversée, comme l'erreur est la vérité renversée. Du gouvernement démocratique comme du gouvernement aristocratique il est vrai de dire qu'il comprend toutes les variétés du caractère, et, par suite, dans leur principe toutes les formes de gouvernement [1] ; mais celui-ci organise ces principes

1. Cf. *République*, VIII, 558 *c* : ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποι-

divers dans un système et par rapport à une fin ; celui-là contient tous les éléments de l'état à l'état inorganique et de désordre. De même l'office du gouvernement monarchique est essentiellement d'épurer ou de purifier l'état, par des moyens préventifs ou correctifs, en détruisant le vice, ou en faisant disparaître le vicieux. Le tyran lui aussi épure[1] ; mais c'est une « belle épuration » une épuration à rebours, « et toute contraire à celle que les médecins pratiquent sur les corps ; car ceux-ci suppriment le pire et retiennent le meilleur ; lui tout au contraire ». Il est dans l'état ce qu'une passion aveugle est dans l'âme ; il détruit, exile, fait périr, corrompt tous les éléments vertueux, supprime tout ce qui est bon, et ne retient que ce qui est nécessité et esclavage. De la tyrannie il est particulièrement vrai de dire ce qui s'applique à tous les états dépourvus de lois et de tradition, qu'elle n'est pas un état, mais un « non-état », un état de sédition, non une constitution, mais une désorganisation[2]. L'âme tyrannique est sept cent vingt-neuf fois plus misérable que l'âme royale.

κιλή. — et *Lois*, III, 693 *d* : αἱ δ' ἄλλαι σχέδον ἅπασαι... ἐκ τούτων εἰσὶ διαπεποικιλμέναι.

1. *République*, VIII, 567 *c* ; IX, 573 *a*, sqq.

2. *Lois*, VIII, 832 *b* : τὰς οὐ πολιτείας ... τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεῖαι δὲ πᾶσαι λέγοιντ' ἂν ὀρθότατα. — Cf. *Lois*, IV, 715 *b* : στασιώτας ἀλλ' οὐ πολίτας.

La rhétorique, la tyrannie sont des formes fausses de la pratique. Mais d'une façon générale, le nom de l'erreur, quand elle prend la forme de la spéculation théorique, c'est la sophistique. Le type de l'être, pour le sophiste, c'est la sensation immédiate, l'impression pure (αὐτὸ τὸ πάθος) : tout ce qui a l'existence de fait est, comme tel, justifié. Pour le dialecticien, le type de l'être c'est l'idée, et tout est justifié dans l'univers, dans la mesure où tout est en relation avec l'idée. Le bien, en conséquence, pour le sophiste, c'est le plaisir, l'affection sensible immédiate. Le bien, pour le dialecticien, c'est l'alliance du plaisir avec la représentation consciente du plaisir, un système de plaisirs, dans lequel toutes les sciences sont admises, mais non pas tous les plaisirs. Car le plaisir a une nature double [1]. D'une part, il accompagne un désir et se rapporte à une fin. Le désir et le plaisir de manger tendent à produire la santé, et sont *limités* par cette fin; ils sont *nécessaires*, parce qu'ils sont des conditions de la vie, des moyens par lesquels il faut passer pour atteindre cette fin. D'autre part, le désir et le plaisir semblent avoir leur réalité propre et indépendante ; et si le désir se considère comme une existence absolue, non comme une existence relative à une fin, il devient *illimité*. Si le désir de manger dépasse la

1. *République*, VIII, 558 *d*, sqq.

limite en deçà de laquelle il est justifié comme instrument de la santé, il devient désir immodéré et *non nécessaire*, en ce sens qu'il ne se rapporte plus à une fin ; on doit le supprimer, si l'on veut que la vie soit possible. Or, comme la fin de la vie, c'est l'idée, la fin de l'action, c'est la vie, le devenir organique : « quiconque commande... n'est-ce pas en vue d'un devenir [1] ? » Le plaisir est justifié dans la mesure où il est idéalisé, où il sert d'instrument à la raison, où il fait partie intégrante de la vie, mais il reste condamné dans la mesure où, par la destruction de la vie [2], par la destruction du devenir [3], il tend à sa propre destruction, dans la mesure où il ne fait pas partie de la nature, conçue comme un système de moyens orientés vers une fin. Alors il est le mal. « Il n'est pas possible, Théétète, que le mal soit anéanti ; car il est nécessaire que toujours quelque chose soit contraire au bien ; le mal n'est pas fondé dans la nature des dieux, il a pour domaine *nécessaire* la nature mortelle et le lieu que nous habitons » [4]. Mais c'est la nature paradoxale du mal, du *nécessaire*, qu'il ne puisse être pensé que par sa relation au bien, et que, sitôt posée cette relation, il cesse d'être le mal pour devenir un bien relatif.

1. *Le Politique*, 261 *a b*.
2. *République*, IV, 442 *b*. [illegible]
3. *Philèbe*, 63 *d e* : γίγνεσθαι δ' ἡμᾶς τὴν ἀρχὴν οὐκ ἔασι.
4. *Théétète*, 176 *a*.

Après la théorie, la pratique est fondée en nature. La dialectique démontre la possibilité, la nécessité d'une technique, d'une politique. Partie des sciences appliquées et pratiques, la dialectique est revenue à son point de départ, et, puisque les sciences appliquées et pratiques se meuvent dans le sensible, on peut dire que, partie du sensible, la dialectique est revenue au sensible. Prise dans son ensemble, la méthode dialectique figure donc un cercle ; et ce cercle est à présent tout entier parcouru. C'est le lieu de définir une dernière fois brièvement l'esprit de la philosophie platonicienne des sciences, considérée dans son intégrité.

La méthode platonicienne suppose l'application constante de deux critériums distincts : il ne faut

pas, d'une part, que la pensée admette de contradiction interne, sous peine de se détruire elle-même; — et, d'autre part, il faut justifier toutes les sciences. Or ce que nous avons appelé la dialectique progressive résout l'opposition des deux critériums, les concilie dans un système unique, de telle sorte que le premier serve en quelque sorte de forme au second. La pensée ne cesse d'obéir, dans son progrès, à une exigence dialectique, à une nécessité interne; mais il se trouve que le mouvement de la dialectique justifie tout l'ensemble des sciences, pratiques aussi bien que théoriques. La science du nombre est la science pure, qui domine et gouverne tout l'univers. La science du mouvement lui est subordonnée, car elle consiste tout entière dans une application de la science du nombre. Enfin la science pratique dirige et oriente le mouvement, elle organise l'univers, en lie les uns par rapport aux autres, selon des relations de finalité, les divers éléments. La philosophie platonicienne est une philosophie mathématique comme la philosophie pythagoricienne, une philosophie sociale comme la philosophie des sophistes. D'une façon générale, elle est une systématisation des sciences, un *organon*, une philosophie spéculative.

La conclusion de la dialectique progressive, c'est donc qu'entre les deux critériums il y a non contradiction, mais accord. Or la conclusion de la dialec-

tique régressive était, tout au contraire, que les deux critériums sont irréconciliables et que, si l'on ne veut pas, selon le premier critérium, admettre la contradiction dans sa pensée, il est impossible de justifier, comme l'exigerait le second critérium, le système des sciences. Il semble donc que les deux moments de la dialectique platonicienne se détruisent l'un l'autre. La dialectique régressive critique et déclare contradictoire l'idée de substance matérielle, l'idée de devenir spirituel : tout cela est apparence, non vérité. Mais la dialectique progressive accorde une place dans l'univers, c'est-à-dire dans la vérité telle qu'elle la définit, au point de vue du devenir, au point de vue de la matière passive. La dialectique régressive démontre que la justice sociale est une justice fausse, la science pratique une science fausse. Mais la dialectique progressive accorde une légitimité et une valeur à la justice sociale et aux sciences pratiques. Faudra-t-il donc dire que la dialectique progressive se borne à refaire ce que la dialectique régressive avait défait, et que tout le travail de la dialectique, entendue comme un procédé de critique et d'épuration logique, avait été en vain ? En réalité il n'en est rien.

La dialectique part du sensible et revient au sensible. Mais ce n'est pas à dire que l'univers auquel aboutit la dialectique progressive soit identique à celui que la dialectique régressive prenait pour

point de départ. Car, à l'origine, des diverses idées qui constituaient l'univers, il était impossible de dire laquelle était le fondement logique de l'autre. Mais il est évident que ce qui est logiquement stable doit fonder ce qui est logiquement instable, et non réciproquement. La dialectique régressive a donc pour office, puisqu'elle remonte constamment de l'instable au stable, de fonder l'univers sensible. Le fondement de l'univers, c'est l'idéalité, l'accord de la pensée avec elle-même; c'est-à-dire que la forme logique de la dialectique régressive, la règle de son développement, en devient aussi le terme et la fin, — devient plus qu'une règle logique, un principe philosophique, le fondement idéal de l'univers. C'est donc grâce au travail préliminaire de la dialectique régressive que l'univers peut être ordonné par rapport à un premier principe, trouver une orientation et une direction. La distinction établie par la dialectique régressive entre l'apparence et la vérité n'est pas détruite, parce que la dialectique progressive a défini en quel sens on peut dire de l'apparence qu'elle existe; elle est seulement transformée en une distinction de valeurs. Tous les degrés de la connaissance n'ont pas une égale valeur : ils sont justifiés les uns après les autres, les uns par rapport aux autres, et tous par rapport au premier principe. Il importe de ne pas confondre un encyclopédisme qui se bornerait à énumérer sans

omission toutes les sciences, ou encore à les classer d'une façon commode pour l'esprit, sans chercher à établir une hiérarchie de leurs objets, sans avoir égard à aucune distinction du meilleur et du pire, et une philosophie des sciences qui les détermine toutes par des rapports de finalité, les organise par rapport à une fin. Une pareille organisation est une organisation morale, et tel est le caractère de l'organisation des sciences dans la philosophie de Platon. Or c'est la dialectique critique, ou régressive, qui a permis d'établir une semblable hiérarchie des sciences : la dialectique régressive mérite donc d'être appelée l'élément moral du système. Parce que la dialectique de Socrate est purement critique et régressive, la philosophie socratique n'est pas autre chose qu'une philosophie de la purification et de la libération intellectuelles, une philosophie morale. Parce que la philosophie platonicienne est à la fois critique et constructive, régressive et progressive, elle est à la fois une philosophie morale et une philosophie spéculative, elle peut se définir un effort pour concilier la morale et la spéculation.

Mais tout jugement moral repose sur une condition nécessaire : la possibilité de distinguer entre le bien et le mal. Si donc la philosophie platonicienne est une philosophie morale, elle doit permettre d'opérer la distinction du bien et

du mal, et non pas seulement du meilleur et du moins bon, permettre d'approuver et de condamner, et non pas seulement d'approuver à divers degrés. C'est encore la dialectique régressive qui contient le fondement d'une telle distinction. D'une façon générale, elle part du donné, du sensible, démontre qu'il est contradictoire et le condamne comme tel. Or ce résultat de la dialectique régressive subsiste dans la dialectique progressive. Il y a dans l'univers une contradiction fondamentale, qui trouve son expression dans le sens double que présente l'idée de nécessité chez Platon : le nécessaire c'est d'abord ce qui est rationnellement nécessaire, ce qui est posé et déduit par la pensée dialectique, mais c'est aussi ce qui est nécessaire d'une nécessité matérielle et non intelligible, ce qui est fatal, transmis nécessairement du dehors à la manière d'un mouvement physique. Et la dialectique contient bien une conciliation de cette dualité : elle déduit rationnellement la nécessité d'une forme irrationnelle de l'être dans l'univers. Mais alors une difficulté nouvelle ne va-t-elle pas surgir ? Si le mal est déduit dialectiquement, il est donc en quelque mesure justifié ; et si le mal est justifié, il cesse d'être le mal. En essayant de fonder l'existence du mal, la dialectique progressive peut-elle faire autre chose que reculer indéfiniment les limites du bien ? En réalité, ce qu'il faut comprendre, c'est que cette contra-

diction même, inhérente à la dialectique, constitue la nature du mal. Le lieu, fondement de la représentation sensible de l'idée, est en même temps une idée et un être extérieur à toutes les idées, un point de vue dialectique et une substance impénétrable à la dialectique. Il est le mal, non pas absolument, mais seulement dans la mesure où la pensée le pose comme irréductible, comme incapable d'une organisation rationnelle; non pas en soi, mais pour la pensée qui ne comprend pas qu'elle-même exige l'existence de cette « troisième forme de l'être », qu'elle-même pose la limite indéfiniment fuyante de sa puissance organisatrice. Erreur dont l'essence est d'être constamment résolue et cependant de renaître sans cesse : car il faut que toujours quelque chose résiste à la mesure, pour que l'existence d'une science pratique soit concevable. Une fois encore, la dialectique régressive n'a pas été en vain. Ce ne sont pas seulement les deux critériums, ce sont aussi les deux moments de la dialectique platonicienne qui sont conciliés, nécessaires l'un par rapport à l'autre. C'est parce qu'elle est précédée d'une dialectique régressive que la dialectique progressive est capable d'accomplir sa triple tâche : fonder, justifier, condamner.

FIN

TABLE

Pages

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE

LA DIALECTIQUE RÉGRESSIVE

I. — LE CORPS ET L'AME 3
II. — L'ÉTAT ET L'INDIVIDU 28
III. — LA SCIENCE PRATIQUE ET LA SCIENCE THÉORIQUE . 64
IV. — L'ÉDUCATION MORALE VULGAIRE ET L'ÉDUCATION PHILOSOPHIQUE 100
V. — LE PROBLÈME DE LA PARTICIPATION 155

DEUXIÈME PARTIE

LA DIALECTIQUE PROGRESSIVE

I. — LA SCIENCE PURE 293
II. — LA SCIENCE APPLIQUÉE ET LA SCIENCE DU MOUVEMENT 249
III. — LA SCIENCE PRATIQUE ET LA SCIENCE POLITIQUE . 310

IMPRIMERIE CHAIX, RUE FERGÈRE, 20, PARIS. — 16025-8-95. — [illegible]

BR OCT 29 1976

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Halévy, Élie
La théorie platonicienne
des sciences

42